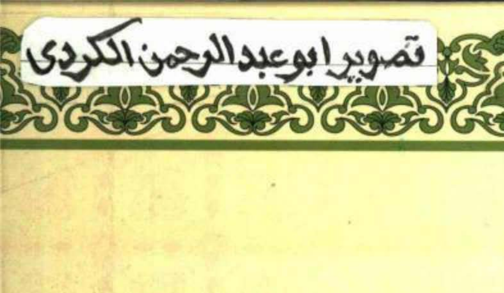


الفكر القانونى والسياسى فى القرآن الكريم

السفير الدكتور/ عبد الله الأشعل



الفكر القانونى والسياسى
فـــى
القـــــرآن الكـــريم

الطبعـــة الأولـــى

١٤٣٠ هـ ـ مارس ٢٠٠٩ م



٩ شارع السعادة ـ أبراج عثمان ـ روكسي ـ القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٤٥٠١٢٢٨ ـ ٢٤٥٠١٢٢٩ ـ ٢٢٥٦٥٩٣٩

المكتبة: ٢ شارع البورصة الجديدة ـ قصر النيل ـ القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٣٩٢٨٠٧١ ـ ٢٣٩١٢٠٧٢

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >

الفكر القانونى والسياسى في القرآن الكريم

السفير الدكتور

عبد الله الأشعل

مساعد وزير الخارجية الأسبق
أستاذ القانون والعلوم السياسية
عضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
دكتوراه القانون والعلوم السياسية من جامعتى القاهرة وباريس
دبلوم أكاديمية القانون الدولى
المستشار القانونى السابق لمنظمة المؤتمر الإسلامى



البرنامج الوطنى لدار الكتب المصرية
الفهرسة أثناء النشر
(بطاقة فهرسة)
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشئون الفنية)

الأشعل، عبد الله.

الفكر القانونى والسياسى فى القرآن الكريم/ عبد الله الأشعل.

ط١ . ـ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٩م.

١٧٦ص؛ ١٧ × ٢٤سم.

تدمك 3- 65 - 6278 - 977 - 978

١- القرآن والقانون.

٢ ـ القرآن والسياسة.

أ. العنوان. ٢٢٩,٤٣٤

رقم الإيداع ٤٧٩٢ / ٢٠٠٩م

الترقيم الدولى I.S.B.N. - 978- 977- 6278 - 65 - 3

المحتويات

الموضـــوع	الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـديم

شغلتنى دراسة المفاهيم القانونية والسياسية فى القرآن الكريم لعدة عقود، فعزمت أن أسطر ما تيسر منها فى كتاب عام ٢٠٠٣ أسميته المصطلح القانونى فى القرآن الكريم، ورجوت أن يكون فاتحة ومحفزاً للباحثين فى فروع العلم المختلفة لإثراء علوم القرآن حتى يخرج تعريف هذه العلوم عن الدائرة الضيقة التى سجلها الإمام الزركشى فى كتابه «علوم القرآن» بجزأيه، وأن يقف دون آمال بعض شيوخ الأزهر الذين رغبوا أن تنفسح علوم القرآن لكل العلوم، ورأيت أن الإقبال على دراسة القرآن من زوايا كل علم سوف يجعل علوم القرآن شاملة لكل علم من شأنه أن يفتح طاقة أو يلقى ضوءاً أو يسهل وصول قارئ القرآن إلى كنوزه ومعانيه، ما دام القرآن معيناً لا ينضب وكتابا شاملا جامعًا أسهمت فى إثرائه كل العقول والأفهام على مر العصور، وكلما مر موكب القرآن على جيل من أجيال الباحثين المسلمين وغير المسلمين.

ولكن إصدار الكتاب لم يكن نهاية عهدى بهذه القضية، فقد ظل اهتمامى بها ورغبتى فى توسيع إطارها لكى تشمل القانون والسياسة معًا، رغم أن القرآن لم يرد به لفظ قانون أو سياسة، ولكن خلو القرآن من مصطلح معين لا يعنى إغفاله أو عدم أهميته، وهو ما دفع بعضًا ممن فى قلوبهم مرض فادعوا أن القرآن ضد الديمقراطية والحرية؛ لأن الكلمتين لم يعرفهما القرآن، بل تطاول بعض الباحثين غير المسلمين بالقول بأن القرآن لا يعترف بالعقل، وأنه يفارقه لمجرد أن القرآن قد خلا من ذكر هذه الكلمة، رغم أن القرآن يؤكد فى مواضع عديدة أنه نزل لأصحاب العقول، وأورد كل وظائف العقل من تفكر وتدبر وغيرهما.

وإنه وإن كـان القرآن الكريم قد خلا من لفظ القـانون أو الســياسـة ، فإن نصـوص القرآن قد تضـمنت المعانى المختلفة بتعبيرات متباينة لتدل على المفاهيم التى قد لا تلتقى أو تفترق عن مفاهيم القانون والسياسة . والحق أن الكتاب الكريم هو قانون السماء ، وأن تركيز القرآن على مصطلح الشريعة لا يعدو أن يكون جزءاً من الكل .

ولذلك رأينا أن تكون الدراسة الجديدة حول الفكر القانونى والسياسى فى القرآن الكريم شاملة ليس فقط للمفاهيم ، وإنما لبعض التجارب التاريخية والممارسات التى أخبر عنها القرآن الكريم .

ولكن لهذه الدراسة ضوابط وحدود لا بد من بيانها بوضوح .

الضابط الأول: أن الدراسة لا تعالج الفكر القانونى والسياسى للقرآن الكريم ، أى الفلسفة القانونية والسياسية للقرآن الحكيم ، وإنما تهدف إلى تقديم بعض خصائص الفكر القانونى والسياسى واتجاهاته فى القرآن الكريم .

الضابط الثانى: اقتصرت الدراسة على الفكر القانونى والسياسى فى القرآن الكريم وليس فى الإسلام أو الشريعة الإسلامية ، أو الفكر القانونى والسياسى الإسلامى ، أى لعلماء المسلمين فى هذين البابين الكبيرين ؛ وذلك حتى لا تتوزع الدراسة إلى خارج حدود القرآن ، وحتى تكون إسهامًا مباشراً فى علوم القرآن بالمعنى الذى صدرنا به هذه الدراسة .

الضابط الثالث: هو أن هذه الدراسة قد تحررت من الاستطرادات التاريخية والمرجعية والإشهادات القرآنية المكثفة ؛ حتى لا يزدحم المقام بنصوص الذكر الحكيم ويطغى على الجهد العلمى فى هذه الدراسة ؛ لأن الدراسة عمدت إلى استقراء النص ، وغايتها الفكر الذى يشع به هذا النص ؛ ولذلك أوردنا ما يلزم من نصوص تؤكد المعنى دون إسراف فى تخريج المعانى أو الاجتهاد .

الضابط الرابع لهذه الدراسة هو: أنها تجاور أحكام الشريعة فى المعاملات القانونية والسياسية ، وتلتقى بها عرضًا أحيانًا ، وقصدت ذلك عمداً حتى تستطيع الدراسة أن تضيف إلى هذا الباب دون الغوص فى مواقف المذاهب والأئمة والتفاسير المختلفة للقرآن .

وأما الضابط الخامس والأخير فهو : أن اقتصار الدراسة على القرآن الكريم لم يغفل علاقة القرآن بالسّنة المطهرة والدور التشريعى للرسول الكريم ، ولكننا فى نطاق أهداف الدراسة لم نجد ضرورة لربط الأحكام بما يدعمها من السنة ، مرة أخرى حتى يكون التركيز على النص القرآنى دون أن نغفل عن حقيقة العلاقة الحميمة بين القرآن والسنة .

وعلى الله قصد السبيل .

د. عبد الله الأشعل

القاهرة - يونيو ٢٠٠٨

* * *

مقدمة الطبعة الأولى

أحمد الله الذى وفقنا إلى النظر فى كتابه الكريم نظرة الدارس الساعى إلى فهم أدق للمفاهيم والأحداث، ومحاولة ربطها بالمفاهيم المعاصرة فى المجالات القانونية. فلقد وجدت فيمن سبقونا من الفضلاء فى النظر فى القرآن الكريم من زاوية تخصصاتهم رواداً أثروا بعملهم العلوم القرآنية، فلم تعد قاصرة على علوم اللغة والدين وما جاورها من معارف، وإنما صارت العلوم القرآنية تتسع لكل معرفة تسهم فى فهم أفضل للكتاب المعجز الذى نزل يخاطب ذوى العقول والبصائر، وحثهم على النظر فيه بمختلف أدواته الراقية وهى التأمل والتدبر، وهى أعلى مراتب النظر العقلى.

ولما كان القرآن الكريم فيضًا من المعانى والمفاهيم، فقد اخترت بعض المفاهيم والأحداث لدراستها دراسة أولية فى ضوء المصطلح المعاصر آملاً أن تكون تلك مقدمة لى أو لغيرى لتقديم عمل أكثر طموحًا وأشمل معالجة، وأجمل ما فى مثل هذه الأعمال من المتع أن يشرُف الباحث فيها بصحبة كتاب الله واجتهادات السلف الصالح، وأن ينهل من فيض هذا العلم الوافر فيفوز بقطرة منه، ولعله يظفر بالفوز ببعض نفحاته وبركاته: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ [الكهف: ١٠٩].

وقد اجتهد الفقهاء المحدثون فى شرح الأحكام الإسلامية فى المسائل القانونية، المدنية والجنائية وغيرها[١] فأفدت كثيراً من هذه الاجتهادات.

---

(١) انظر على سبيل المثال الدراسات المقارنة بين الشريعة والقانون، وكذلك أحمد عيسى عاشور، الفقه الميسر فى العبادات والمعاملات ـ الجزء الثانى.

وقد تطور مفهوم علوم القرآن على مر العصور. فكتب الزركشى مثلاً فى مقدمة كتاب «البرهان فى علوم القرآن» فى القرن الثالث عشر للميلاد (الثامن الهجرى)، «ولما كانت علوم القرآن لا تنحصر، ومعانيه لا تستقصى، وجبت العناية بالقدر الممكن» (البرهان ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ط٣ ـ دار الفكر العربى ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص ٩).

ويشير الزركشى (ص ١٦ـ ١٨) إلى اختلاف العلماء فى عدد علوم القرآن، فأقلها خمسون علمًا، وأكثرها سبعون ألفا. وحصرها بعضهم فى موضوعات كبرى ثلاثة هى: التوحيد، والتذكير، والأحكام. وفى العصر الحاضر وسع الإمام الأكبر السابق الشيخ جاد الحق تعريف علوم القرآن بأنها «كل علم يخدم القرآن أو يستند إليه»، ولكنه اعتبر العلوم الكونية «مما لا يجمل أن يعد من علوم القرآن» (كتابه: مع القرآن الكريم ـ رقم ٨ من سلسلة قضايا إسلامية معاصرة - القاهرة بدون تاريخ ـ ص ٢٦٩).

ولكننا يجب أن نفرق بين علوم القرآن بهذا المعنى، ومحاولات وصل العلوم المختلفة بنظائرها فى القرآن الكريم. وليس ضروريًا أن تدخل هذه المحاولات فى صلب العلوم القرآنية، وإنما يكفى أنها تخدم القرآن بشكل أو بآخر، وتفتح لدى القارئ آفاقًا أوسع تقوى إيمانه وتضاعف نعمته.

ولا نقصد فى هذه الدراسة بحال أن نتطرق إلى المقارنة بين الأحكام القرآنية والأحكام الوضعية، فليس هذا مجالها، وإنما غاية ما نهدف إليه هو تسليط الضوء على المفاهيم ذات الطابع القانونى قلّت أو كثرت من بين الألفاظ القرآنية؛ لعل ذلك يكشف الآفاق المختلفة للمفاهيم المتباينة فى كلا السياقين.

ولا شك أن اجتيازنا لهذا النوع من الدراسات لم يكن ممكنًا لولا جهود علماء الفقه الأفذاذ عبر القرون الماضية، واحتفالهم بالقرآن الكريم، حتى عد بعضهم علوم القرآن بعدد حروفه التى تربو على ثلث المليون، مما يترك الباب مفتوحًا بلا قيد لكل جديد يفيد فى إدراك المفاهيم السامية فى الكتاب العزيز.

وطبيعى أن يختلف المشروع الوضعى عن المشروع الإلهى، ولا مجال عندنا للمقارنة بين كمال الخالق ونقص المخلوق، مما جعل التشريع الإلهى واحدًا غير متغير، وصالحًا لكل العصور والأجيال والشعوب، بينما لحق النظر والتطور التشريع الوضعى، كَمَا تباينت التشريعات الوضعية تباين المجتمعات والشعوب، «وتلك أبلغ العبر عَلَى استيلاء النقص عَلَى جملة البشر» وليس إيراد التشريع الوضعى فى دراستنا سوَى لمزيد من التحليل بغية تسليط مزيد من الضوء عَلَى المصطلحات المَناظرة فى القرآن الكريم.

* * *

الفصـــل الأول

مدخل إلى الفكر القانونى والسياسى
فى القــرآن الكريم

تقديم

قواعد دراسة القرآن الكريم

القرآن الكريم معين لا ينضب للتدارس والفكر، ويتجاوز بعظمته عقول الأجيال وتخصصاتهم، كما يتجاوز بالقطع أفهام الدارسين فى المعاهد الدينية لينفتح على كافة التخصصات . وهذه الحقيقة هى التى شجعت الكثيرين مثلى على النزول بتخصصهم إلى رياض القرآن الوارفة؛ إثراءً لعلوم القرآن وخدمة لكتاب الله العظيم واستجابة لدعوة القرآن المتجددة لأولى الألباب ليعملوا عقلهم فيزدادوا إدراكًا لعظمة القرآن وإيمانًا وخشية، مصداقًا لقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر : ٢٨] وهو تخصيص مزدوج، فالذين يخشون الله هم عباد الله، والذين يخشونه بشكل أخص هم طبقة العلماء منهم، وهو مصطلح ينصرف فى ظنى إلى كل علم ينفع الإنسان فى دنياه وآخرته، ويجعله أكثر قدرة على فهم صحيح لكتاب الله ومراده .

ومن نافلة القول أن احتفال القرآن بالعقل ووظائفه دون أن يورد اللفظ صراحة هو أبلغ رد على الذين تشككوا ـ ولا يزالون مثل بابا الفاتيكان ـ فى علاقة الإسلام بالعقل . ذلك أن إغفال القرآن لإيراد الكلمة أو المصطلح مع إيراد خصائصه لا تعنى إغفال القرآن لوظيفة المصطلح نفسه، وأبرز مثال موضوع هذه الورقة، حيث لم يرد فى القرآن مصطلح السياسة أو القانون، ولكنه زاخر بالقبسات النيرات من هذين العلمين، حيث تحدث القرآن عن النظم السياسية للأمم السابقة، وقدم لنا زادًا سياسيًا رصينًا يقوم عليه النظام السياسى الرشيد دون أن يفرض اسم النظام أو شكله، وأطلق يد الإنسان فى إعمال الكون بوصفه خليفة يتمتع بالملكات والسلطات والصلاحيات وفق ضوابط صارمة أوردها القرآن الكريم .

ولقد درجت الدراسات الإسلامية والقانونية المقارنة على أن تقارن بين ما جاء به

القرآن الكريم وما جاءت به عقول المشرعين والمصلحين والفلاسفة لتنتهى فى إجلال إلى أنه لا سبيل إلى مقارنة عمل الخالق بعمل المخلوق.

هذه دراسات لازمة لكنها ليست شافية، ظهر تيار آخر من الدراسات فى هذين الحقلين لا يتأخر عن الجزم بأن القرآن بوصفه كتابًا أحاط بكل شيء، وقد سبق بالتبشير بكل فكر قانونى أو سياسى، فإذا تحدث الغرب عن حقوق الإنسان فى الإسلام خرجت الأطروحات والمقولات والكتابات بأن الإسلام سبق الغرب بقرون فى هذا الباب، وهكذا بالنسبة لحقوق الطفل والمرأة، وقواعد معاملة ضحايا الحرب، وأحكام القانون الدولى الإنسانى، وغيرها.

وهذه نظرة تنم عن شعور اعتذارى عن هذا الفريق من علماء المسلمين بأن هناك تيارًا ثالثًا اعتنق تفسيرًا غربيًا للقرآن الكريم تقربًا إلى الغرب وتوددًا إليه، فلما ألح التيار الرابع الذى احتشد له نفر من أهل الفتوى لكى يوظفوا الدين لخدمة المواقف السياسية، أدرك الغرب عناصر هذا الموقف البائس فى العالم الإسلامى فتجرأ على مقدساتنا وامتهن حضارتنا وتاريخنا، ونحن ما زلنا نلهث نحو الحوار معه، ويجتهد بعض من علمائنا فى بيان قيمة التسامح حتى اختلط الحابل بالنابل، وضاعت معه الهوية، وانعدمت الحدود الفاصلة بين ثقافة المسلم وغيره، بل صار بعض المسلمين بعد الهجمة الكبرى على كل ما هو مسلم لا يفخر بالإعلان عن هويته الإسلامية؛ إما خوفًا من المطاردة والتضييق، أو تجنبًا للازدراء بعد تلك الصورة النمطية السلبية التى أسهم الإعلام الصهيونى فى رسمها للإسلام والمسلمين، وحتى أصبح التطاول على القرآن والرسول الكريم من حقائق الحياة السياسية فى الغرب، بحجة حرية الفكر والتعبير.

ومن البديهى أن هذه الورقة لا تدعى أنها تطمع إلى استعراض شامل لكل القضايا السياسية والقانونية فى الإسلام أو فى الفقه، وإنما تهدف إلى اختيار عدد محدود من هذه القضايا فى القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للتشريع الإسلامى الذى يكتمل بسُنة نبينا الكريم، عليه أفضل الصلوات وأتم التسليم. صحيح أنه يصعب الفصل بين ما هو سياسى وما هو قانونى فى القرآن الكريم، ولكن اختيار بعض القضايا قد ينجينا من هذه الصعوبة.

والحق أن اجتهاد بعض فقهاء السلطة والفقهاء المعارضين قد أسرف فى توظيف آيات الذكر الحكيم؛ مما قدم القرآن للآخر على غير حقيقته.

والحق أيضًا أن ترجمة معانى القرآن بحسن نية قد أشكلت على غير المسلمين فى فهم المعانى والمفاهيم، فاجتمع هذا العامل مع جهد متعمد لتشويه مقصود المعانى والمفاهيم، وهو ما يدفع علماء المسلمين إلى توضيح ما التبس والدفاع ضد الهجمة التى رافقت القرآن منذ أول يوم لنزوله وتولى القرآن نفسه الرد عليها.

الأصول الكلية فى القرآن الكريم

لعل الفهم الأوفى للمصطلحات الواردة فى القرآن الكريم يتأتى بفهم أسبق للأصول الكلية للقرآن الذى يخاطب الجميع: الإنسان والناس وبنى آدم والرسل والنبى الأمى بذاته وعيسى باسمه، كما يخاطب المؤمنين، وغيرها من صور الخطاب.

الأصل الأول: هو أن الله خلق الإنسان من نفس واحدة، فيرتد الناس جميعًا إلى أصل واحد هو آدم، وإلى مصدر واحد هو الأرض، منها خرج وإليها يعود، وكل مخلوق فان، وكل مولود ميت، وهذه قاعدة مطلقة.

الأصل الثانى: أن حرمة البشرية بحرمة الناس جميعًا، لا تفريق بين مسلم وغير مسلم، وأن الدين كله لله.

الأصل الثالث: أن اختلاف الناس فى اللون واللغة... وغيرهما دليل على قدرة الله فى التنوع، وأن هذا التنوع من آيات الله، وهدفه الأساسى التعارف والتآلف والتضامن من أجل إعمار الأرض، إنما يتفاضل الناس بدورهم فى ذلك، وليس بأصلهم أو لونهم أو غيرها من المعايير: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

الأصل الرابع: أن كل الأنبياء والرسل جاءوا بدين واحد، ولكن أتباع الأديان هم الذين تفرقوا واختلفوا؛ ولذلك فإن الدعوة إلى الدين لا بد أن تكون بالحكمة والموعظة

الحسنة، وليس بالقتل والقهر : ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ . [النحل : ١٢٥].

الأصل الخامس: أن الناس متساوون، أصلهم واحد ومصيرهم واحد وإلههم واحد، وأن العبودية لا تكون إلا لخالق واحد، وأن كرامة الإنسان وعزته جزء من كرامة الله ورسله، فلا استرقاق ولا كهانة ولا واسطة ولا وصاية في الدين: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

الأصل السادس: أن قضية الحرية لها مكانة خاصة بلغت درجة حرية الإنسان فى أن يؤمن أو يكفر ما دام ذلك الاعتقاد فى قلبه ولا يفتن به غيره إذا كان مخالفًا فى العقيدة: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

الأصل السابع: أن العدوان بكل صنوفه العديدة فى القرآن ظلم، وهو ظلمات يوم القيامة، وأن القانون أداة للعدل ترتهن صحته بنيل العدل أو الوصول إليه.

تلك هى بعض الأصول الكلية التى يمكن أن تمهد لفهم المصطلحات والمفاهيم التى تتضمنها هذه الدراسة.

أولاً: القرآن والديمقراطية

كثر الجدل فى الغرب ـ ولا يزال ـ على أن القرآن لا يعرف الديمقراطية، وأن التقاليد الإسلامية فى الحكم والإدارة لم تعرف الممارسات الديمقراطية. ينتهى الغرب من هذا التحليل إلى أن الديكتاتورية هى القيمة العليا فى القرآن يأمر بأمره وينتهى بنواهيه. ورتب الغرب على ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين الديكتاتورية والإرهاب، وهذه حقيقة سياسية وتاريخية، ولكن الغرب استخلص أن التخلص من الإسلام وثقافته ـ وجوهرهما القرآن الكريم ـ هو الطريق الثقافى الناجع للتخلص من ثقافة الإرهاب وكراهية الآخر ورفضه فى الدين والسياسة والاجتماع، استناداً إلى كتابات

إسلامية تكرس مقولاته انتزعها الغرب من سياقها، في إطار المعالجات الإسلامية لسلطة ولى الأمر في القرآن، وفي الفقه السياسى خصوصًا .

وقد بلغ الموقف الغربى درجة أن نشر الفزع من الإسلاميين في المنطقة، فأصبح تقدم الإسلاميين في صناديق الانتخابات مفزعًا من تسلمهم الحكم، ولكن الغرب الذى لا يحرص على ديمقراطية حقيقية لغيره ولا حقوق لأى إنسان إلا الرجل الأبيض، وهو ما كشفته الممارسات الأخيرة ـ خاصة في فلسطين مع تجربة حماس ـ يشترط تعهد الإسلاميين بالعمل في إطار ديمقراطى يرى أنه غريب على ثقافته .

والحق أننا يجب أن نميز بين أحكام القرآن وبين فهم بعض الفقهاء لها، وبين تطبيقات النظم الإسلامية تاريخيًا لهذه الأحكام .

ثانيًا: الإرهاب في القرآن الكريم

وردت كلمة «يرهب» في القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴾ [البقرة: ٤٠] والرهبة: هى الخشية. وفي قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٠] .

والرهب في هذه الآية هو الخشية من قوة المسلمين والشعور بالفزع بسبب هذه القوة إذا علم بها عدو الله وعدو المسلمين، وغيرهم من الأطراف غير المنظورة قد تشمل المنافقين أيضًا، ولا خير في ذلك ما دام علم العدو بقوة المسلمين يمنعه من إكمال مخطط العدوان. على أن البعض قد ترجم معانى القرآن ترجمة مباشرة لكلمة يرهب بمعنى «terrorise» فتلقف المتربصون بالقرآن الكلمة على أن القرآن يحض المسلمين على الإرهاب صراحة، وربما كان هذا الاستخلاص هو الذى عزز قناعة بابا الفاتيكان بعلاقة الإسلام بالإرهاب، ولا يخفى ما قامت به مراكز الأبحاث الصهيونية في ربط الإسلام بالإرهاب من زوايا متعددة، وهذه الأبحاث أدت إلى أن مجرد النطق باسم إسلامى تتداعى معه صفة الإرهاب حتى قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م .

والحق أن كلمة «يرهب» تنصرف إلى معنى الردع، ولا تناقض بين المفهومين؛ لأن الرهب الذى يحدثه استعداد معسكر المسلمين فى قلب العدو يدفع إلى ردعه، فإرهاب العدو يردعه عن المضى فى التخطيط لاعتداءاته.

ونظام الردع يتسم بالعدل والفعالية؛ لأنه يحقن دماء الطرفين: الضحية المحتمل والمعتدى المحتمل، ويشترط لتحقيق هذه النتيجة ثلاثة أشياء هى: أن يلتمس المسلمون كل سبيل لدعم قوتهم، أن يعلم العدو بذلك، وأخيراً أن يحقق هذا العلم رهبة تدفعه إلى مراجعة وإنهاء خطط عدوانه. ومعنى ذلك، أن الإرهاب يعنى الأثر النفسى وليس الفعل أو أدواته، وأنه إرهاب مشروع بشرط أن يكون جزءًا من النسق القرآنى كأثر نفسى عند العدو يحدثه استعداد المسلمين لقتاله، ويدخل فى إطار الحرب النفسية، وهو بذلك يختلف عن العمل الإرهابى المعاصر الذى يهدف إلى ترويع الآمنين الذين لم يبادئوا بعدوان أو ظلم أو مساس بالحقوق تطبيقًا للقاعدة القرآنية الصارمة: ﴿فَلا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣] وترتبط بها قاعدة المعاملة بالمثل: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] بل أجاز القرآن تجاوز حرمة المكان والزمان حتى لا يستغله المعتدى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ [البقرة: ١٩١] وذلك حتى لا يستغل المعتدى حرمة المكان عند المسلمين، فيكسب ميزة حربية تضر بقدسية المكان.

ثالثاً: الشورى والديمقراطية

حاولت بعض الدراسات الإسلامية أن تجعل الشورى مرادفة للديمقراطية حتى يثبت أن القرآن شمل كل شىء، وحتى يدفعوا عن القرآن تهمة الجهل بالديمقراطية.

والحق أن كلمة شورى وردت فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] لتثنى على صفة للمؤمنين، ولتدل على أن الشورى ـ أى تبادل الآراء ـ من محاسن الجماعة المؤمنة.

ويترتب على ذلك أن النظام الحسن من خصائصه أن تتعدد فيه الآراء، ويستفاد فيه من مختلف العقول، لكنه يبين الطرق الكفيلة بتحقيق ذلك، وهذا هو صلب النظام الديمقراطى الحديث. أما قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] بعد قوله: ﴿ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فهو توجيه للرسول ولأمته بأن فساد المشورة وعدم دقتها لا يقدح فى لزومها وصحة المبدأ مهما انحرفت تطبيقاته فى ظرف معين. ومعلوم أن الآية نزلت بعد أن أشار أصحاب الرسول عليه بما أحدث ضرراً للمسلمين فى غزوة أحد خلافًا لما كان يراه الرسول الكريم.

وأما كلمة التشاور الواردة فى الآية ٢٣٣ من سورة البقرة فتنصرف إلى المعنى العام، وهو تبادل الآراء والانتهاء إلى اتفاق يلتقون عنده. فالشورى فى القرآن الكريم ليست نظامًا سياسيًا عندنا خلافًا لما ذهب إليه البعض، ولكن الشورى هى مبدأ، ولكن تطبيقات الشورى فى العالم الإسلامى هى التى أشارت إلى هذا المبدأ، فليس من الضرورى أن نتمسك بالتسمية القرآنية ما دام القرآن لم يوح بشكل معين لنظام سياسى محدد، ولكنه شدد على خصائص هذا النظام، وأهم هذه الخصائص أن يأخذ بالشورى وتعدد الرأى وحريته وصولاً إلى رأى يفيد المصلحة العامة.

رابعًا: الخلافة فى القرآن الكريم

الخلافة نظام دينى وسياسى يقوم على أن الخلف يتسلم من السلف، وهو نظام سلطوى. فالخلفاء الراشدون خلفوا الرسول الكريم فى الحكم والإدارة ورعاية الرسالة، ولكنهم لم يخلفوه فى علاقة السماء بالأرض والتى توقفت بنزول آية بالغة الدلالة على انقطاع الوحى وهى قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣] ثم عرف الأمويون والعباسيون نظام الخلافة وتعنى السلطة والملك، واتصالاً بنظام الخلافة الراشدة قبل أن تتحول ملكًا عضوضًا كما يرى المؤرخون. وقد ارتبطت الخلافة الإسلامية كنظام سياسى بطابعه الدينى؛ ولذا تمسكت الدولة العثمانية بنقل الخليفة من القاهرة إلى الآستانة حتى تخلع على حروب الدولة طابع الفتوحات الإسلامية، وظلت الخلافة حتى ألغاها كمال أتاتورك فى مارس ١٩٢٤م.

أما الخلافة فى المفهوم القرآنى فلها معنى مغاير تمامًا، فليس فيها خلف وسلف، فإذا كان الله، سبحانه، قد اختار آدم (وذريته) خليفة، ومفضلاً إياه على الملائكة الذين أعلنوا أحقيتهم فى هذه المهمة، فإن الإنسان هو الذى طلب أن يحمل الأمانة التى عرضت على السماوات والأرض والجبال وليس على الملائكة. والأمانة عندنا هى حرية الإرادة فى العبادة وفى غيرها. وتشير آيات الذكر الحكيم بشكل واضح إلى أن الله ألهم النفس البشرية كلاً من الفجور والتقوى، وقدم الفجور على التقوى فى إشارة فسرها علماء الاجتماع بأنها دلالة على غلبة الشر على الخير فى النفس البشرية.

ولكنه يقرر سبحانه بأنه قد أفلح من زكاها وطهرها، وقد خاب من دساها وتركها على هواها دون تقويم وردع، كما يقول الإمام البوصيرى فى نهج البردة.

ولما كانت الخلافة مهمة شاقة، وأن الإنسان قبل الحرية، فإن الله قرن الحرية بالعقل، كما جعل العلم حاسمًا فى الاصطفاء للخلافة؛ مثلما جعل القراءة أهم طرق العلم، وجعل العلم أساسا رهينًا لنجاح الخلافة، وأساسا ركينًا للتفاضل بين الناس ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر: ٩] بل جعل العلم طريقًا إلى الإيمان ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر: ٢٨].

والخلافة القرآنية هى رسالة ومهمة، وهى إدارة وإعمار الأرض بكل ما فيها وفق قواعد الإدارة التى وضعها الخالق، وهى موكولة إلى الإنسان الذى يتصف بأحط الصفات التى فصلها القرآن الكريم، ومع ذلك كرمه الله وسخر له كل المخلوقات حتى يكون مؤهلاً لهذه الرسالة.

ولذلك استخدم القرآن الكريم الخلافة بمعنيين رئيسين: **الأول**: هو الإدارة والإعمار، وهو المعنى الأصلى. **والثانى**: هو الذى وجه به داود بأنه خليفة، أى حكم وقدوة. فالخلافة القرآنية رسالة وليست نظامًا؛ ولذلك فهى تحرر من أركان نظام الخلافة.

والخلافة القرآنية دائمًا فى الأرض وليست على الأرض، ولكن الملك لله وحده على كل خلقه، فالخلافة إدارة تختلف عن الملك، الأولى للإنسان، والثانية للخالق الأعظم.

وقد ارتبطت قضية الحرية بالعقل ارتباطًا وثيقًا ؛ ولذلك تدور مسئولية الإنسان عن أفعاله وجودًا وعدمًا بتوفير العقل والحرية ، فلا مسئولية على فاقد العقل والحرية ، ويظل قدر المسئولية متناسبًا مع قدر العقل والحرية .

خامسًا: الوكالة القرآنية والقانونية

الوكالة القانونية طرفاها الموكل والوكيل ، حيث للموكل أن ينهى عمل الوكيل أو يعترف بتصرفاته ، بالمقابل فالموكل هو الأقوى والوكيل هو التابع ، كما أن لعقد الوكالة أركان صحة وانعقاد ومدة .

أما الوكالة القرآنية فهى على العكس تمامًا ؛ لأن الوكيل فيها هو الله والموكل هو الإنسان ، ولكن الإنسان هو الذى يختار الوكيل إذا توفرت فى الموكل شرائط التوكيل ، وهى أن الموكل لا بد أن يكون مؤمنًا موقنًا بأن الله هو الملاذ ، وأن الإنسان عاجز عن الانتصاف لنفسه ، وأنه سبحانه القادر على أن يحل محل الإنسان فى انتزاع حقوقه والدفاع عنه وحمايته . وإذا كانت الوكالة القانونية محددة الموضوع ، فإن الوكالة القرآنية شاملة فيما يعجز الإنسان فيه ويسلم لله أمره فيه ، وبذلك تختلط الوكالة مع مصطلح الولاية ، فالله ولى الذين آمنوا وكافلهم والمحيط بهم ، هو مصطلح يختلف عن فكرة الولاية عن القاصر أو فاقد العقل والقدرة على التصرف لعته أو سفه أو نحوه ، أو ينفذ المعنى المشترك فى الولاية القرآنية والقانونية لينصرف إلى العجز وعدم القدرة على التمتع بالحقوق والأداءات ، أى أهلية الوجوب وأهلية الأداء .

وأما مدة الوكالة القرآنية ، فهى تبقى ما بقى المؤمن على إيمانه لعجزه وحاجته إلى قوة الله وقدرته . وما دام الإيمان مسألة خاصة بين الإنسان وربه ، فالوكالة مسألة خاصة أيضًا لا تحتاج إلى توثيق ، وتنتمى إلى طائفة العقود الخاصة بين طرفين غير متكافئين ، ولا تنطوى على التزامات متقابلة ، ولا يصدق عليها مبدأ توازن المراكز التعاقدية لأطراف العقد ، ولا شروط إنهاء العقد .

ومن الواضح أن الله يوكل عن المؤمن دون مقابل ، وأن استمرار إيمان المؤمنين هو شروط الصحة والاستمرار ، فهو يدخل فى طائفة ما نسميه العقود الإيمانية التى بدأت بإقرار آدم والأنبياء بوحدانية الله ، وأخذ الله عليهم العهد وأحكم الميثاق .

سادساً: العقود فى القرآن الكريم

العقود الواردة فى القرآن الكريم نوعان : **الأول**: أطرافها أشخاص فى معاملات متنوعة، خاصة المعاملات المالية ، **والثانى**: هى العقود الإيمانية، وقد أشرنا إلى أحد هذه العقود وهو عقد الوكالة التى تلتقى مع الولاية القرآنية فى الكثير . من أمثلة النوع الأول من العقود التى تتعلق بالمعاملات بين الأشخاص عقد القرض أو الاستدانة الذى شدد القرآن الكريم على أن يكون مكتوبًا، وأن يكتب الدائن، بينما يملى عليه المدين حتى يكون العقد إقراراً فى نفس الوقت ، وأكد القرآن الكريم على ضرورة الكتابة لكل قرض مهما صغر مقداره . وبذلك يتوفر لعقد القرآن ثلاثة ضمانات **الأول**: الكتابة، **والثانى**: أنه إقرار من المدين ، **والثالث**: هو الشهادة عليه ، ومعلوم أن الشهادة لا تصح إلا لمن يصلح لها ولا يشوبها أحد موانع الصلاحية للشهادة كما هو معلوم .

ويوازى عقد القرض من الطائفة الأولى من العقود نوعًا آخر من الطائفة الثانية وهى العقود الإيمانية، وهو عقد القرض الحسن. فالقرض الحسن فى الطائفة الأولى هو القرض الذى استوفى أركان صحته ونفاذه ، والذى تخفف قدر المستطاع لصالح المدين مع عدم التفريط فى ضمانات وفائه وطمأنة الدائن. ولكن القرض الحسن فى الطائفة الإيمانية هو الإنفاق فى سبيل الله ابتغاء وجه الله ومرضاته، وطمعًا فى الفائدة التى وعد بها فى قوله تعالى: ﴿ مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ ﴾ [الحديد: ١١] ورغم أن المال هو مال الله ، إلا أن الله أوضح لنا أن انتقاله إلى حوزة الإنسان أدخله فى ذمته المالية لا ينتزع منه إلا على سوء الاستخدام أو استخدامه فيما لم يخصص له . ويتسم القرض الحسن - بخلاف القرض الحسن من الطائفة الأولى - بأن فائدته مضاعفة، ولكن مضاعفة الفائدة متروكة لمطلق تقدير الله سبحانه .

ومن أهم أمثلة النوع الثانى من العقود عقد الشهادة لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ ﴾ [التوبة: ١١١].

فالطرف الأول فى العقد هو الله، والطرف الثانى هو المؤمن، وفى الآية إيجاب من الله، والمطلوب القبول من المؤمن، وذلك بالأداء الفعلى وليس لمجرد الإعلان عن القبول.

فالمؤمن هو الذى يثق فى عرض الله، ومع ذلك تضمن هذا العقد وعداً بالمقابل وهو الجنة، أى المؤمن الذى يموت فى سبيل الله، وكلاهما: الإيمان والموت فى سبيل الله مسألة خاصة بين المؤمن وربه لا يطلع أحد عليها، ولا يجوز لأحد أن يجتهد فى بيان مرتبة المؤمن، وإن كان شهيداً أم منتحراً كما يحدث فى الجدل الآن حول العمليات الاستشهادية فى فلسطين.

وأما ضمانات الوفاء من جانب الطرف الرئيس - وهو الله سبحانه - فهى التأكيد بأن لهم الجنة، والضمانة الثانية أن ذلك وعد عليه، وهو ثالثًا وعد حق، وهو رابعًا فى الكتب السماوية الثلاثة، وهو من ناحية خاصة سؤال تأكيدى بأنه ليس من أوفى من الله بين سائر خلقه، ومن ناحية سادسة دعوة للاستبشار من جانب الله سبحانه تأكيداً لتحقيق النتيجة من جانب الخالق الذى «اشترى» بالفعل، إذا قال للشىء كن فيكون.

سابعًا: المشروعية القانونية فى القرآن الكريم

يقول سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء: ١٣]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤].
﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤].

كل هذه الآيات الكريمة تؤسس لقواعد الشرعية القانونية، وهى قاعدة الأصل فى البراءة، وأن القانون لا يعنى النوازع الداخلية التى لا يعلمها إلا الله، وهو يحاسب فقط على ما تجسد منها فى سلوك يعاقب عليه القانون، وقاعدة شخصية العقوبة، وتوثيق

الأفعال، وتحقيق التطابق بين الفعل الموثق وبين أعضاء الجسد التى قامت به بالنطق والشهادة، بل يشهد الإنسان على نفسه، وكلها ضمانات العدالة المطلقة .

المرجعية فى التصرف هى مراعاة الله وهى أنفذ من مراعاة القانون . وقد احتوى القرآن الكريم على الكثير من أدلة الإثبات منها الحلف، أى يشهد الله، والاعتراف، والقرائن، كما فى قصة يوسف ﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا ﴾ [يوسف: ٢٦].

وللشهادة مكان مميز فى عقود البيع، عندما تسلم أموال القصر إليهم ﴿ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ﴾ [النساء: ٦]، من الأدلة أيضًا الكتابة فى عقود الدَّيْن وإلزام الشاهد بالشهادة ﴿ وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وتوعد شاهد الزور بأشد العقاب، وهو ما تشدد عليه القوانين الجنائية، وذلك بسبب أهمية الشهادة فى استجلاء الحقيقة: ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ [الحج: ٣٠]، وقول الزور يتجاوز مجرد الإدلاء فى شهادة تطوعًا أو طلبًا.

ثامنًا: الوراثة فى القرآن الكريم

يفترض التوارث أن يموت المورث، والوارث حيًا، وأن تتوفر تركة تورث، ولكن المصطلح فى القرآن الكريم لا يعكس هذا التصور الشرعى فى علاقات الأحياء، وينصرف الذهن فيه إلى ثنائية العلاقة بين الوارث والمورث، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ ﴾ [النمل: ١٦] وكثير من المواضع . ولكن قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ ﴾ [مريم: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ ﴾ [المؤمنون: ١١]، ﴿ وَأَوْرَثَنَا الأَرْضَ ﴾ [الزمر: ٧٤] فتعنى التمكين وليس علاقة التتابع بين الوارث والمورث.

والقول بأن الله ﴿ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ﴾ [الأنبياء: ٨٩]، ﴿ مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ ﴾ [الشعراء: ٨٥]، ﴿ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ ﴾ [آل عمران: ١٨٠] كلها تعنى الهيمنة والسيطرة.

تاسعاً: نظرية الصراع الدولى فى القرآن الكريم

أورد القرآن الكريم عدداً من المصطلحات حول نظرة الصراع الدولى، منها توازن القوى «التدافع الإنسانى» والعدوان والحرب والبغى والسلام والعهد والميثاق وتسوية المنازعات عن طريق الوساطة والتحكيم والضمان الجماعى مما حفلت به آيات الذكر الحكيم . (للتفصيل يرجى الرجوع إلى كتابنا «المصطلح القانونى فى القرآن الكريم»، القاهرة ٢٠٠٣) .

عاشراً: تأملات سياسية فى قصة بنى إسرائيل فى مصر

تربى فى مصر اثنان من أنبياء بنى إسرائيل هما : يوسف وموسى، وتستغل الحركة الصهيونية قصتهما فى مصر للقول بأن بنى إسرائيل أنقذوا مصر مرتين، **المرة الأولى**: من الجوع عندما دبر يوسف أحوال مصر فى القصة الشهيرة، **والثانية**: أنقذت مصر من الضلال عندما دعا موسى فرعون وشعبه إلى عبادة الله الواحد الأحد، ولكن قصة يوسف وموسى تثير بعض الملاحظات أهمها :

١ـ أن كليهما من بنى إسرائيل، حيث كان يوسف يعيش مع أبويه وإخوته فى موطنه، بينما ولد موسى فى جالية من بنى إسرائيل عاشت فى مصر .

٢ـ أن كليهما كان لقيطًا، أى التقط خارج دائرة انتمائه، بحيث لم يعرف لهما أهل، فقد التقط يوسف من البئر الذى ألقاه فيه إخوته للتخلص منه حتى يخلو لهم وجه أبيهم، بينما التقط موسى من النهر الذى بنى عليه قصر الفرعون بعد أن ألقته أمه فيه خوفًا عليه من القتل، وقد باع ملتقطو يوسف الصبى حتى انتهى به الأمر فى بيت عزيز مصر، كما انتشل موسى إلى بيت فرعون مصر .

٣ـ كلاهما تربى فى كنف السلطة والملك، حيث عاش يوسف أمام اختبار صلب نبوته وهو العفاف فى مواجهة أم افتراضية هى زوجة العزيز التى ألحت على مراودته عن نفسه، بينما رعى موسى زوجة الفرعون التى كانت تضمر إيمانها، كما ورد فى القرآن الكريم .

٤ ـ عاش يوسف وموسى فى قصور الحكم فى مصر، ومع ذلك لم يشعرا بأنهما

مصريان، ومع ذلك اختلفت أقدارهما، يوسف الذى كانت مشكلته الأساسية تحرش زوجة العزيز به علنًا وافتراءها عليه لمعاقبته، فعوقب بالسجن، ثم قربه الملك لمعجزة لديه وهى تأويل الأحلام، فتجاوز يوسف هذا التحدى، وأصبح جزءًا أساسيًا فى تركيب السلطة بعد أن وضعه الملك أمينًا على خزائن الأرض (مصر). أما موسى، فقد خرج من قصر الملك عندما بلغ أشده وآتاه الله العلم والتمهيد للرسالة وهو مطارد بسبب هربه، ثم ازدادت مطلوبيته بعد أن قتل المصرى الذى كان يتصارع مع واحد من بنى إسرائيل، فهرب يترقب، ثم عاد لمواجهة الملك وتحديه فى أهم دعائم شرعية حكمه وهو ادعاء الألوهية، كما خرج من مصر مرة ثانية ببنى إسرائيل مطاردًا من الفرعون، فلم يكن هناك فارق بين موسى وملك مصر، على عكس وضع يوسف.

ويبدو أن بنى إسرائيل الذين استنقذهم موسى من مصر هم أولئك الذين استقدمهم يوسف قبل رسالة موسى بمئات السنين، فكان يوسف جزءًا من الحكم فى مصر دون أن يكون جزءًا من نظام احتلال وافد، كما كانت عادة الغزاة الذين توافدوا على مصر طوال تاريخ الأسرات من القرن ٣٣ قبل الميلاد.

قبسات قانونية وسياسية فى قصة موسى

كانت المواجهة بين موسى وفرعون حدثًا هائلاً انطوى على الكثير من القبسات السياسية والقانونية نوجزها فيما يلى:

١ـ وضع السحر فى النظام الطبقى فى مصر.

٢ـ كانت ألوهية فرعون ألوهية سياسية، ويدرك تمامًا فى داخله أنه ليس الإله ﴿ فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا ﴾ [طه: ٤٤] واعتراض الرجل المؤمن الذى كتم إيمانه على اعتزام فرعون قتل موسى، وتطور نظام الحكم فى مصر.

٣ـ إيمان السحرة يعنى الخيانة العظمى ﴿ آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ ﴾ [الأعراف: ١٢٣].

٤ ـ خطر موسى على تقويض أساس الشرعية السياسية لحكم الفرعون ﴿ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى ﴾ [طه: ٦٣].

الفصــل الثانى

نمـاذج المفـاهيم القانـونيـة في القـرآن الكـريم

تشغل نظرية النيابة فى التصرفات القانونية جزءًا عظيمًا من نظرية القانون الوضعى، كما وردت بعض مفاهيمها فى النصوص القرآنية، ولكن المفاهيم تنصرف إلى معان مختلفة فى السياقين القرآنى والقانونى، باختلاف أطراف العلاقة التى توصف بالطابع القانونى، أى تخضع لأحكام القانون فى علاقات البشر. ولكن العلاقة بين الله، سبحانه وبين خلقه تحكمها القدرة المطلقة التى لا يمكن أن تلتقى للحظة واحدة مع معطيات العلاقة القانونية. فلا يمكن أن نتصور أن الله - جلت قدرته - ينيب أحدًا من خلقه فيما هو من سلطان الله وحده حتى ينصرف الذهن إلى أركان النيابة وأحكامها وأطرافها، بل الصحيح هو أن العبد هو الذى ينيب الله - تعالى - فى كل ما يتعلق به، وهو أعلى درجات التسليم والدرجة المتقدمة من الإسلام؛ ولذلك يحدثنا القرآن عن داود حين أدرك أنه أصدر حكمًا متسرعًا فى قضية الأخوين التى عرضها أحدهما بعد أن تسلقا عليه المحراب، فعلم داود أنه امتحن فسجد طلبًا للعفو والمغفرة عما فاته فى هذا الموقف وأناب إلى الله - أو أسند أمره كله إلى الله - للفصل فيه، فعلم داود أن الله غفر له حين ذكره الله بأنه جعله خليفة فى الأرض وليس خليفة له، سبحانه أن يكون له خلف أو سلف.

وقد اخترنا فى نظرية النيابة والتصرفات القانونية عددًا من المفاهيم التى نظن أنها تدخل فى سياقها لمعالجتها فى هذا الفصل، وهى مفاهيم الخليفة والوكيل والنائب والحق والرشد والرشادة والحدود، وأخيرًا العهد والميثاق والشاهد التى تندرج أيضًا تحت نظرية العقد.

أولاً: الخليفة

ورد لفظ الخليفة فى القرآن الكريم فى مواضع متعددة، كما ورد المعنى فى ألفاظ أخرى بحيث يكون الخليفة مرادفًا للوارث، وتكون الخلافة مساوية لمعنى الوراثة. فقد ورد لفظ «خلف» بمعنى ترك من بعده فى الأعراف ومريم والزخرف. كما ورد

دين معين فتكون الأمة هى جماع معتنقى هذا الدين، ومن ثم يصبح اليهود أمة، كما يصبح المسيحيون أمة، مثلما هو حال الأمة الاسلامية.

أما لفظ الأمة فى المصطلح المعاصر القانونى والسياسى، فيقف مقابل مصطلح الشعب ومصطلح الدولة، وهى مصطلحات سياسية واجتماعية وقانونية حديثة. فكلمة الأمة شاعت فى أوروپا فى القرن التاسع عشر فى إطار حركة القوميات، وكانت تنصرف أساسًا إلى سعى الأمم إلى تشكيل دولة خاصة بها.

وكانت كلمة القومية تعنى تحول الأمة إلى دولة فى الوقت الذى توزعت فيه عناصر الأمة بين دول متفرقة. ونحن نعلم أن مصطلح الدولة قد نشأ فى أوروپا فى بدايات العصور الحديثة مقترنًا بمفهوم السيادة الداخلية والخارجية، وذلك فى إطار تحول المجتمعات الأوروبية من النظم الإقطاعية فى العصور الوسطى إلى نظام الدولة القومية الموحدة، وكذلك فى الوقت الذى انحسم فيه الصراع بين رجال الدين والأمراء والنبلاء والملوك لصالح الملك الواحد على دولة واحدة ذات السيادة بوجهيها ورمزها الملك رأس الدولة. فكانت الحركات القومية محاولة لتكريس سلطان الشعوب بمعنى ما فى مواجهة تطرف مفهوم السيادة الداخلى المكرس فى يد الملك، وهى بمعنى ما امتداد للتيار الديمقراطى الذى بدأ فى أوروپا منذ بدايات القرن الثانى عشر. ومن ناحية أخرى، فإن الحركة القومية فى أوروپا قد استهدفت توجيه أشتات الأمم، وخاصة الأمة الألمانية التى توزعت بين ١٣٠ إمارة، وكذلك الأمة الإيطالية التى عانت منذ العصور الوسطى من التفتت والصراع، وهو ذات الشاغل الذى اهتم به مكيافيللى فى كتابه «الأمير» فى منتصف القرن السادس عشر.

أما مصطلح «الشعب» والذى ورد فى القرآن الكريم لكى يشير إلى أقسام الإنسان ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ ﴾ [الحجرات: ١٣]، فهو عند علماء الاجتماع مجموع سكان الدولة بصرف النظر عن أعراقهم أو ثقافاتهم. فإذا عدنا إلى مصطلح الأمة، وهو ما يهمنا فى هذه الدراسة، فإن علماء الاجتماع قد اختلفوا فى مقومات الأمة، ولكن ظل الاتفاق بينهم على عدد من العوامل التى تكوّن الأمة وهى اللغة والثقافة والروح والآمال المشتركة، مع ملاحظة أن هناك أممًا قد لا تتفق فى اللغة بسبب اغتراب جزء منها، كما يكتسب هذا الجزء ثقافة البلد الذى يعيش فيه دون

المكانة والرتبة أو الضمان فى قوله تعالى: ﴿ أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴾ [مريم: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿ لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴾ [مريم: ٨٧]، وجاءت كلمة العهد بمعنى الرسالة فى قوله تعالى: ﴿ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤]. ولما كان الله ـ تعالى ـ أعلم حيث يضع رسالته، فقد استبعد ممن تصل إليهم الرسالة والإمامة للضرورة الظالمين من عباده.

تكرر لفظ الميثاق فى القرآن الكريم عدة مرات بمعنى واحد وهو العهد الذى قطعه الناس على أنفسهم أو أخذه الله منهم. كما جاءت كلمة العهد والميثاق معًا فى نفس الآيات ﴿ وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴾ [الرعد: ٢٥] وفى سورة البقرة والرعد. ويعنى الميثاق هنا الإبرام، أى ينقضون عهد الله بعد إبرامه؛ لتنصرف الكلمة إلى نشأته وليس مضمونه.

وقد أشار القرآن إلى كلمة الموثق لتعنى الدليل والإثبات فى قوله فى يوسف: ﴿ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ ﴾ [يوسف: ٦٦]، ولكن كلمة الموثق جاءت فى يوسف أيضًا بمعنى العهد لقوله: ﴿ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ ﴾ [يوسف: ٨٠]. وقد تأتى كلمة الموثق بمعنى البرهان أو كلمة السر فى قوله فى يوسف: ﴿ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ ﴾ [يوسف: ٦٦].

على أن كلمة ميثاق قد جاءت بمعنى العزم والتصميم، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ ﴾ [آل عمران: ٨١]، وقوله: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، كذلك جاءت كلمة الميثاق بمعنى «المعاهدة» فى قوله فى النساء: ﴿ إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ﴾ [النساء: ٩٠]، وقوله: ﴿ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ﴾ [النساء: ٩٢]. وبذلك أوضح القرآن الكريم النظام القانونى للعلاقة بين الأطراف المتعاهدة، ومثله فى قوله ـ تعالى ـ فى الأنفال: ﴿ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ﴾ [الأنفال: ٧٢].

الركن الأول: هو السلف، والركن الثانى: هو الخلف، والركن الثالث: هو موضوع الخلافة.

والخلافة والتوارث والاستخلاف يعرفها فقه القانون الدولى وتمثل بابًا هامًا من أبوابه، وتعرض عند نشأة الدول من أصلاب دول أخرى مثل تفتت النظم الاتحادية كالاتحاد السوفيتى السابق والاتحاد اليوغوسلافى والإمبراطورية العثمانية والوحدة المصرية السورية وغيرها. وقد استقرت قواعد الاستخلاف الدولى على مر السنين منذ منتصف القرن التاسع عشر، وتحدد ما ينتقل من حقوق والتزامات من الدولة السلف إلى الدولة الخلف.

أما من الناحية السياسية، فقد عرفت الخلافة كنظام سياسى منذ انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وسمى الأربعة التالون له الخلفاء الراشدين. فقد خلفوه فى متابعة وولاية أمور الدين والدنيا، واختلطت عند المفكرين المسلمين الجوانب الدينية مع الجوانب السياسية لفكرتى الإمامة والخلافة، بحيث استقل الفكر السنى بفكرة الخلافة، بينما احتضن الفكر الشيعى مفهوم الإمامة والتى أجملها ابن خلدون فى مفهوم واحد وهو ولاية عامة فى الدين والدنيا. وقد اعتبر فقهاء السنة والشيعة الخلافة والإمامة نظمًا سياسية واجبة الاتباع، بينما ثار الجدل بين المفكرين المسلمين حول مدى اعتبار الإمامة والخلافة من أصول الحكم، ومن أمثلتها: المعركة الفكرية التى أثارها الشيخ على عبد الرازق فى عشرينيات القرن العشرين فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم». ولا تزال القضية ضمن جدليات الفكر الإسلامى المعاصر. غير أنه يجب التنويه إلى أن مفهوم الخلافة فى القرآن الكريم يختلف اختلافًا تامًا عن مفهوم الخلافة القانونى والسياسى الذى قدمنا. ويتحصل هذا الاختلاف فى أن القرآن الكريم قد أشار إلى أن الله قد استخلف الإنسان فى الأرض، أى جعله مديراً لها، ولا يمكن أن ينطبق على هذا المفهوم ما هو معلوم فى الدراسات الوضعية من أن الخلف لا يوجد إلا باختفاء السلف؛ ولذلك فإن معنى الإدارة التى تساوى الخلافة مع القرآن الكريم هى التى توفق بين ديمومة الله وقيوميته وبين قيام الإنسان بوظائف الخلافة كجنس يتوالد أعضاؤه منذ خلق الإنسان ابتداء ووراثة الله الأرض ومن عليها انتهاء.

ولذلك يجب الانتباه إلى أن الإنسان الذى عين خليفة فى الأرض لا يخلفه فى غيرها من ملكوت الله فى السماوات والأرض، فهى خلافة محدودة مكانيًا، كما أنها

خلافة محدودة فى الموضوع، ومحدودة فى الزمان وهى حياة الإنسان على الأرض مفهومة بمعنى النوع وليس إنسانًا معينًا، وذلك كله مع وجود الخالق المخلف.

فإذا قرأنا ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا﴾ [مريم: ٤٠] اكتملت لنا فكرة الخلافة فى القرآن ذات المعنى الخاص في بدئها ومنتهاها، فهى تبدأ باستخلاف الله للإنسان فى الأرض، وتنتهى باسترداد الله لهذه الخلافة بمصطلح خاص لا ينصرف إلى خارج السياق، وهى وراثة الله الأرض من الإنسان، فكأن الخلافة ولاية، ووراثة الله من ناحية أخرى هى نهاية أمد الخلافة.

ولا يجوز أن نطبق المفاهيم الوضعية فى صدد الخلافة والوراثة فى هذا السياق الخاص وإلا نكون قد جاوزنا حد الأدب فى الخطاب والشطط فى التفكير؛ فسبحان الله أن يخلفه الإنسان على جزء من ملكه، وهو الإنسان وهو بعض ملكه، كما أنه لايجوز القول بأن الله تجلت أسماؤه وعلت صفاته قد أورث الإنسان الأرض، وإنما الصحيح هو أن الله قد استرد ولاية الخلافة بانتهاء حياة الإنسان على الأرض مما ندركه فى قول الحق تعالى: ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: ٢٧].

٢ ـ الوراثة: نظم القرآن الكريم قضايا التوارث بين البشر، وبالنظر إلى دقتها فقد أوردها مفصلة، وجعلها مما لا يجوز تجاوزها، كما جاءت واضحة لا تقبل مزيدًا من الإيضاح أو الاجتهاد أو التأويل، «لا اجتهاد مع النص».

وقد ورد مصطلح الوراثة والتوارث فى أماكن متفرقة فى غير سورة النساء، ولكن المعنى جاء متفردًا، يكفى أن نتأمل قول الله سبحانه: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ۝ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠ ـ ١١]، فكأن الوراثة تكون اختيارًا من الله لبعض خلقه ومكانها الجنة. أما الخلافة، فهى قرار الله لكل نوع الإنسان ومكانها الأرض، والعلاقة بين الأرض والجنة علاقة مقدمة بنتيجة؛ فالدنيا حدث الآخرة، والأرض محل الاختبار، أما الجنة فهى مكافأة الناجحين والفائزين، كما أن النار عاقبة المكذبين والذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا.

الاحتمال، وزجرهم لحاملها أيا كانت مكانته بينهم وإعزازهم له هو رد الفعل الأرجح المتوقع منهم.

أما الرشيد، فهو الرجل الذى أوتى من سداد الرأى وقوة العقل ما يجعله قادراً على تبين الحق والاعتصام به والعمل فى سبيله. ويحدثنا القرآن الكريم فى قصة لوط كيف ضاق لوط ذرعًا بجهالة قومه ومجادلتهم، وليس تقريره فى سؤال واضح: ﴿ أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ ﴾ [هود: ٧٨] سوى التأكيد عَلَى أن قومه قد عز فيهم وجود مثل هذا الرجل، مع أن رجالهم قد بلغوا ـ قطعًا ـ سن الرشد بالمعنى العمرى الذى أشرنا إليه، والذى يقدره فقهاء الشريعة الإسلامية بسن الحلم وهو إجماليًا بين ١٤ : ١٥ عامًا، وهو أقل من السن المقررة فى القوانين الوضعية. ولعل هذه السن هى التى استعان بها رجال القانون الجنائى فى تحديد المسئولية الجنائية للصبى المميز البالغ خمس عشرة سنة بحيث يقضى العقوبة فى دور الأحداث.

سادساً: العهد والميثاق

وللعهد فى القرآن معان شتى، منها أولا: الأمان فى ﴿ فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤]، وثانيها: اليمين ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ.. ﴾ [النحل: ٩١]، وثالثها: الوصية ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا.. ﴾ [آل عمران: ١٨٣]، وأخيراً بمعنى الزمن ﴿أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ﴾ [طه: ٨٦]. وقد تأتى بمعنى التعاقد والتعاهد فى قوله: ﴿إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ.. ﴾ [التوبة: ١] ﴿ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ.. ﴾ [التوبة: ٤] ﴿ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.. ﴾ [التوبة: ٧] ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ... ﴾ [النحل: ٩١] ﴿ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا.. ﴾ [البقرة: ١٧٧]. وأخيراً قَد يكُون مَعْنَى العهد هُوَ الارتباط، ويكون مَعنَى الميثاق هُوَ الإبرام، كقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وأغلب استخدامات العهد فى القرآن جاءت بمعنى الميثاق أو الإيمان أو الميثاق المعزز باليمين الذى قطعه الناس على أنفسهم لله أو أخذه الله عليهم. وقد يأتى العهد بمعنى

والوجداني والتي بعدها يبدأ الطور الثالث من أطوار حياة الإنسان، كما عرفت بسن الرجولة، أي التحمل المطلق للمسئولية، وأي مسئولية أكبر من أن ينوب الإنسان عن الله في تبليغ رسالته، فهي رسالة خاصة تتطلب سنًا خاصة وإعدادًا خاصًا. غير أن الرشد قد ارتبط في القرآن الكريم على وجه الإجمال بالعلم والحكمة. ويبدو أن من قبيل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا.. ﴾ [القصص: ١٤] فكلمة أشده واستوائه تعني النضج والرشد العقلي والجسماني. ومن مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴾ [الأنبياء: ٥١]. والرشد هنا ليس مرتبطًا بالسن، كما أنه من ناحية أخرى قد ربط بين الرشد والهداية من ناحية وبين الرشد والكمال العقلي من ناحية أخرى. فنحن نعلم أن إبراهيم ﷺ قد اهتدى بعقله إلى وجود الله، ثم ثبت الله إيمانه عندما طلب إبراهيم أن يريه كيف يحيي الموتى، ولا شك أن اللحظة التي توصل فيها عقل إبراهيم إلى وجود إله واحد أحد لهذا الكون هي نفس اللحظة التي هداه الله فيها إلى هذه النتيجة؛ ولذلك فالثابت أن المخ والعقل شيئان مختلفان، وأن العقل قبس من روح الله - تعالى - من شاء أسبغه عليه، ومن شاء قدر عليه حظه ورزقه. ومن ثم، فيكون المنكر لوجود الله إما ضعيف العقل أو ذا هوى، ويكون بذلك ظالمًا لنفسه. ولكن القرآن قد أشار إلى فرضيتين مختلفتين أن الإيمان بالله عن طريق العقل مسألة طوعية، وقرار متروك للإنسان، وفي نفس الوقت أكد القرآن أن الله يهدي إليه من يشاء ويضل من يشاء. ونحن نفهم ذلك على أن الله وهب العقل ووجهه بالقدر اللازم لأداء وظيفته وهي إدراك الله أو فوات ذلك. فمن آمن فَقَد وُهب عقلاً راجحًا سديدًا، ومن كفر فهو من غير أصحاب العقول، إذا فهم اصطلاح «العقل» على النحو الذي قدمنا مع أنه قد يكون بمقاييس أخرى من العباقرة الأعلام.

فما هي العلاقة - إذن - بين الرشد المرتبط بالعمر، وبين الرشاد الذي ينصرف إلى الهداية؟ يدلنا القرآن الكريم - بحق - على أن الارتباط بين العمر والهداية في الظروف العادية ارتباط واضح. أما فيما يتعلق بالهداية والرسالة، فإن العمر ليس بالضرورة شرطًا لازمًا، وإلا كيف يتحدث عيسى وهو في المهد حديث الأنبياء؟ وغير ذلك كثير.

معنى الرشد في القانون

تحرص مختلف التشريعات المدنية والتجارية والجنائية على أن تحدد سنًا معينة عندها

يختلف المعنى حين يختلف السياق. فخلافة الله للإنسان ليست كخلافة الإنسان لله، وهى لا تعنى التتابع على ما أسلفنا، بينما تمليك الله لداود على سبيل الحكم والخلافة فهو أمر من الله أيضًا وفضل منه. ولكن للخلافة هنا معنى أضيق من الولاية العامة لكل جنس الإنسان، وليس لشخص معين.

ثانيا: السلطان

السلطان لغة من التسلط والقوة والحكم. فالسلطان هو السلطة والمكانة، والسلطان هو صاحب السلطة والحكم.

وقد ورد المصطلح فى القرآن بنفس المعنى فى مواضع متعددة. فقد يكون السلطان هو الدليل والحجة والبينة، كما فى قوله تعالى: ﴿أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ [الأعراف: ٧١] وكقوله تعالى: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨]. وقد يعنى الحجة الدافعة والدليل اليقينى، كقوله جل شأنه: ﴿فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [إبراهيم: ١٠].

فإذا عز الدليل والسلطان والحجة، فإن القول المرسل هو افتراء وقول بغير علم كما فى قوله تعالى: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨].

وقد ورد المصطلح فى معنى النفوذ والأثر والسيطرة، كقول إبليس فى سورة إبراهيم (آية ٢٢): ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾. وقد أكد القرآن فى حكم الآيات فى سورة الحجر (الآيه ٤٢) «السلطان بمعنى التأثير أو التوجيه أو السيادة فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]. ومعنى ذلك أن الناس فى ذلك قسمان: عباد الله الذين حفظهم من أثر الشيطان وجعل لهم مناعة إزاء غوايته، وهم أيضًا المؤمنون فى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [النحل: ٩٩]. وأما الغاوون، فهم من سقطوا فى الغواية ودخلوا معسكر الشيطان.

وقد تأكد معنى البرهان والحجة والدليل فى قصة الهدهد مع سليمان فى قوله تعالى: ﴿أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ٢١] وهو معنى متكرر فى أكثر من موضع فى الكتاب الكريم فى سبأ: ٢١ ـ والصافات: ٣، ١٥٦ ـ وغافر: ٢٣، ٣٥، ٥٦، ومن ناحية أخرى قد يعنى السلطان القوة أو الرخصة أو الإذن كقوله تعالى: ﴿لا تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن: ٣٣] ومعناه المتطلبات والشروط اللازمة للنفاذ. وقد يكون السلطان هو الموجه والنصير كقوله: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٩].

فالسلطان فى القرآن الكريم على النحو السالف إيضاحه ينصرف إلى معنى المُلك أو الملك نفسه، كما ينصرف إلى الملك والتأثير المعنوى أو العقلى بمعنى الدليل والحجة والدافع. فالسلطان على الجسد، والسلطان على القلب والعقل، كما أن السلطان هو ما يتطلبه توفر الكثير من جوانب القوة..

ثالثا: الوكيل

الوكالة فى اللغة هى التفويض. والمسلمون مجمعون على جوازها، ويشترط لصحتها أن يكون الموكل ممن تصح فيه مباشرة ما وكل فيه إما بملك أو ولاية، فلا تصح وكالة الصبى ولا المجنون ولا المحرم فى النكاح، ويشترط ذلك نفسه فى الوكيل. والقاعدة الشرعية هى «كل ما جاز للإنسان أن يتصرف فيه بنفسه جاز أن يوكل فيه غيره أو يتوكل عنه فيه»، ولا تصح الوكالة فى المجهول. (أحمد عاشور، مرجع سابق، ص ٤٢ - ٤٤). وقد فصَّل الفقهاء حكم الوكالة وصفة الوكيل وبيع الوكيل وشراءه له ولنفسه.

وقد ورد المصطلح فى القرآن الكريم بمعان مختلفة، فهى تارة إذا تعلق الأمر بالله تعالى تعنى السند أو الشاهد أو الضامن، كما فى آل عمران والأنعام والقصص والزمر والنساء، والإسراء وغيرها كقوله تعالى: ﴿وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، أى مهيمن، ﴿اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ [يوسف: ٦٦] أى شاهد، ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾ [الأحزاب: ٤٨] أى سندًا ونائبًا وحسيبًا.

تاريخ الدعـوة أن يتـركـوا ذويهم وأمـوالهـم ووطنهم هجـرة بدين الله وضـنًا به مـن الضياع. **والسبب الثانى:** أن كلمة المهاجر تحفظ عليه كرامته أكثر من كلمة اللاجئ، **والسبب الثالث:** أن الهجرة كانت واقعة تاريخية محدودة المدة (سبعة أعوام فقط) حقق فيها المسلمون أروع انتصاراتهم، وبنوا فيها أولى لبنات دولتهم الشاسعة، وكان الله يعلم قطعًا أن فتح مكة آت لا ريب فيه فى العام الثامن من الهجرة، وأن عمر الهجرة بالنسبة إلى تاريخ الصـراع مع كـفار مكة قـصير غلب على صفته اللجوء، وحيث أصبحت المدينة قلعة الإشعاع الإسلامى، وليست مجرد ملجأ لاذ به المسلمون طلبًا للحماية والطلب فى إثرهم؛ ولذلك لا يصح أن نطلق على المهاجرين لفظ اللاجئين لعدم اكتمال عناصر اللجوء، وللاعتبارات السابق إيضاحها. **وأما السبب الرابع:** فهو مما سبق إيضاحه يتعلق بأن الهجرة أمر مؤقت، وأنها تطلق على الفـرد من زاوية علاقته ببلده، فهو بالنسبة لها مهاجر منها، وبالنسبة إلى بلد المقصود بلد الهجرة التى هاجر إليها. ولما كانت الدولة التى يهاجر منها الشخص تتوقع احتمال عودته، فقد أصدرت التشريعات التى تكفل له حق العودة بما فى ذلك حقه فى استرداد وظيفته خلال مدة معينة.

الهجرة فى المعنى المعاصر

أدت انتقالات الأفراد عبر الحدود بعد تقدم وسائل المواصلات واستقرارهم فى بلاد المهجر إلى نشوء قواعد القانون الدولى للهجرة ونشأة المنظمة الدولية للهجرة لتعالج مشاكل المهاجرين فى بلد المهجر. والمهاجر هو الذى يغادر بلده الأصلى طوعًا إلى بلد آخر يتوفر فيه ما يسعى إليه ويفتقده فى وطنه؛ ولذلك تفرق اللغات الأجنبية بين نزوح الفرد من وطنه emigrate ووصفه كمهاجر immigrant. وقد اتسعت ظاهرة الهجرة بحيث نظمتها تشريعات الدول المختلفة. فقد كانت بعض هذه الدول تعتبر ترك المواطن موطنه إلى بلد آخر خيانة تستحق العقاب، ويجوز إسقاط الجنسية عَنْهُ ومحاكمته بتهمة الخيانة العظمى. فأصبحت سياسات هذه الدول هى تشجيع الهجرة حتى يكتسب المواطن فى مهجره ما يفيد به وطنه، وتعتبر بعض الدول مهاجريها جزءًا من رأسمالها الوطنى.

الكريم. ويمكن أن نقسم معانيها إجمالاً إلى ثلاثة: **المعنى الأول**: الحزب يعنى الفرقة أو الجماعة المؤلفة على أمر معين. من ذلك قوله تعالى: ﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [الروم: ٣٢]. ويقابل هذا المعنى معنى آخر، فيكون الحزب بمعنى شيعته وأتباعه، وآيات القرآن كثيرة وواضحة فى تصوير هذا التقابل بين حزب الله وحزب الشيطان.

أما المعنى الثانى: فيقصد بالأحزاب الأمم أو الأقوام، من مثل قوله تعالى: ﴿ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الأَيْكَةِ أُولَئِكَ الأَحْزَابُ ﴾ [ص: ١٣]. وكذلك ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالأَحْزَابُ مِن بَعْدِهِمْ ﴾ [غافر: ٥].

فى معنى ثالث، وردت كلمة «الأحزاب» لتشير إلى الأحزاب التى تألفت ضد المسلمين فى غزوة الأحزاب أو الخندق. والأحزاب المقصودة هنا هى قريش وبنو عطفان وبنو النضير وأسد وسليم وغيرهم من قبائل العرب. وقد وردت «الأحزاب» بهذا المعنى الطبيعى فى قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ ﴾ [الأحزاب: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿ يَحْسَبُونَ الأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا ﴾ [الأحزاب: ٢٠].

ثانيًا: الحزب فى المصطلح المعاصر

الحزب هو اصطلاح سياسى، ينصرف إلى جماعة من الناس، تنتمى إلى خط سياسى معين، وتنضوى فى تنظيم اجتماعى يقره القانون، ويشكل جزءًا من النظام السياسى أو يشكل النظام السياسى نفسه، ويعمل على تحقيق هذا الخط السياسى عن طريق تعبئة أعضائه وأنصاره، والحصول على أصواتهم فى الانتخابات للتوصل إلى السلطة مشاركا لغيره أو منفردًا بها.

وتنقسم الأحزاب السياسية إلى أحزاب برامج، أى يعرف الحزب ببرنامج سياسى محدد، كما قد يعرف الحزب بشخص معين، فيندرج تحت مجموعة أحزاب الأشخاص، والشائع أن أحزاب البرامج تسود فى الدول الديمقراطية العريقة. أما أحزاب الأشخاص، فتسود في الدول حديثة العهد بالنظام الديمقراطى. وخير مثال

وطبيعي أن الوكالة من عمل الأحياء، فتنتهي بموت الموكل أو الوكيل، أو انقضاء الموضوع أو المدة. وبذلك يختلف معنى الوكالة القانونية عن الوكالة فى القرآن الكريم، حيث يفترق ما يجوز على الأحياء عما ينفرد به خالق الأحياء. فإذا كانت الوكالة تنتهى بانقضاء أحد أركانها، كما رأينا، فإن وكالة الله لا تنتهى ولا تنقضى ما دام الله حيّا لا يموت. والوكالة فى المعنى القرآنى كما رأينا لا تجوز لغير الله فهى من أسفل إلى أعلى، أى من الإنسان إلَى الله، بينما الوكالة القانونية بين الموكل والوكيل، وهى خدمة متبادلة يقوم الموكل بخدمة مصالح الوكيل مقابل تلقى الوكيل الأجر المادى المتفق عليه أو المتعارف عليه لقاء هذه الخدمة. بينما لا يتلقى الله أجراً عن خدمته؛ لأنها من الله لعباده بل إن الرسول لا يتقاضى من النَّاس أجر دعوته، بَلْ أجره عَلَى الله. فوكالة الله لا تكُون لسائَر عباده، بَلْ هيَ منحةَ لأخص عباده الذين يعترفون بوحدانية الله، ويثقون بقدرته على الحماية، ولذَلك كان طلب الوكالة من عند غير الله هو سعى للشرك بالله، ما دام الله ـ جلت قدرته ـ قد جعل الوكالة صفة من صفاته؛ لأنها تجمع القدرة والسند والحماية بشكل مؤكد إذا أحسن الإنسان الظن بالله، ووثق أنه لا سند له إلا الله.

ويتعدد الوكلاء في القانون بَيْنَمَا ينفرد الله ـ سبحانه وتعالى ـ بالوكالة، كَمَا يتضامن الوكلاء المتعددون إِذَا لَمْ تكُن الوكالة أو موضوعها قابلاً للانقسام وهو أمر لَيْسَ قائمًا فى القرآن الكريم، وفى القانون يجوز أن ينيب الموكل نائبًا عَنْهُ فى تنفيذ التزاماته وفق قَواعد تنظمها النظم القانونية المختلفة.

وإذا كان الموكل فى عقد الوكالة القانونى هُوَ الأصل والوكيل هُوَ التابع، فَإن القانون قَد رتب التزامات عَلَى الموكل والتزامات مقابلة عَلَى الوكيل، أما التزامات المَوكل فتبدأ بدفع الأجر رغم أن الأصل فى الوكالة أنَّهَا بلا مقابل؛ لأن عقد الوكالة من عقود التبرع، وهى أثر من آثار القانون الرومانى، وقد يشترط الوكيل عَلَى الموكل قصر الوكالة عَلَيْه، فلا يوكل فى ذَاتَ العمل غيره بشرط أن يكُون ذَلك محدداً من حَيْثُ الزمان والموضَوع. ومن التزامات الموكل أن يرد للوكيل مَا أنفقهَ فى تنفيذ الوَكالة مَعَ الفوائد، ولا يشترط لرد هَذه المصروفات نجاح الوكيل فى تنفيذ الوكالة، كَمَا يلتزم الموكل بتعويض الوكيل عَمَّا لحقة من ضرر، مثْلَمَا يلتَزم بإعطاء الوكيل بَعْد انتهاء الوكالة مخالصة بإبراء ذمتة. ويظل للموكل دَائمًا الحَقّ المنفرد من طرف واحد بإنهاء الوكالة وإعفاء الوكيل من مهمته.

وما دَامَ الموكل هُوَ الأعلى، فَإِنَّهُ يسأل عَن أفعال وكيله، يستوى فى ذَلك أن تَكُون الوكالة بتفويض فعلى أو كَانَت وَكالة ظاهرة أو مستترة، ولا يسأل الَموكل عَن أفعال الوكيل خارج النطاق المشروع للوكالة.

وتنتهى الوكالة عادة بإتمام العمل الموكل فيه، أو بفسخ أو بانتهاء الأجل المعين للوكالة أو باستحالة التنفيذ أو بالإفلاس والإعسار ونقص الأهلية أو موت الموكل أو الوكيل، كَمَا تنتهى بعزل الوكيل من الوكالة، أو بنزول الوكيل عَن الوكالة. ومن الواضح أن هَذه الأوضاع القانونية لعَقد الوكالة تختلف اختلافًا جذريًا كَمَا أوضحنا عَن الوكالة القرآنية.

الخلاصة: وفى ضوء ما تقدم، فإن أركان الوكالة القانونية لا يمكن تطبيقها على معنى الوكالة القرآنية، لأنها عقد بين أكفاء، لها موضوع وزمن وأجر ومقابل، وهو ما لا نجده فى الوكالة القرآنية. وهكذا تفترق الوكالة القرآنية عن الوكالة القانونية فى مواضع متعددة.

فمن ناحية، يكون الموكل فى الوكالة القانونية هو الآمر الناهى، ولكن الموكِّل وهو الإنسان الَّذى لا يُمكن أن يكُون كذلك فى علاقته بالوكيل وهو الله. **ومن ناحية ثانية**، تكون الوكَالة القانونَية متوقفة على إرادة الموكِّل، كما تكون لعموم الناس متى توفرت شرائطها، بينما الوكالة القرآنية من خصائص المؤمنين وهى فئة من الناس وليس لعموم الناس، كما أنها ليست قرارًا كما فى الوكالة القانونية، وإنما هى متفرعة على صفة الإيمان. **ومن ناحية ثالثة**، فالوكالة القانونية محدودة فى عمومها وخصوصها، ولكن الوكالة القرآنية مطلقة. **أما الزاوية الرابعة** التى تفرق بين الوكالتين، فهى أن إطلاق الوكالة القرآنية بجعلها غير مقيدة بزمن أو موضوع أو إرادة الموكِّل على خلاف الوكالة القانونية التى ينهيها الموكِّل متى شاء أو تنقضى بانقضاء زمنها أو موضوعها أو أطرافها.

رابعًا: الحق فى المفهومين القرآنى والقانونى

حفلت آيات الذكر الحكيم بكلمة الحق فى نصف سور القرآن الكريم تقريبًا، فهى من أسماء الله تعالى ﴿**فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ**﴾ [طه: ١١٤]، ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ**

الإشارة إلى الملأ في مواضع عدة ﴿قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِهِ﴾ [الأعراف: ٦٠] - ﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا﴾ [الأعراف: ٧٥] ﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأعراف: ٦٦]. وكما ذم القرآن القوم في أكثر مواضع ورودها، فقد ذم ﴿الْمَلأُ﴾ في جميع المواضع إلا قليلاً (وذلك في سورتي يوسف والنمل فقط) ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ﴾ [يوسف: ٤٣] - ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ﴾ [النمل: ٢٩] - ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ﴾ [يوسف: ٣٨]، والمواضع الثلاثة خاصة بالملك في قصة يوسف، وبلقيس، وسليمان على التوالي.

وقد وردت كلمة الملأ على صور شتى وهي: الملأ، وملأه، وملئه، وملئهم. وقد تعني «القوم» أيضًا من مثل قوله: ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾ [الأعراف: ١٠٣]. والملأ في اللغة هي من مالأ وشايع، أو القلة المعتبرة من القوم التي تملأ العين والأذن لصدارتها، أو الصفوة وأهل الحل والعقد، كما في قول القرآن على لسان بلقيس: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٢٩]، وقوله - تعالى - على لسان ملك مصر زمن يوسف: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ﴾ [يوسف: ٤٣]. وقد ترد لتعني قسمًا من الخاصة الذين اختاروا موقفًا سلبيًا من قضية الإيمان، كقوله: ﴿فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [هود: ٢٧] وتوحي بأن هناك ملأ آمنوا وملأ كفروا.

واتصالاً بما تقدم، فقد وردت كلمة «القرن» لتعني الأمة أو القوم. ومثال القرن بمعنى القوم أو الأمة قوله تعالى: ﴿وَأَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا﴾ [الأنعام: ٦] ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا﴾ [المؤمنون: ٣١] ﴿ولقد أهلكنا القرون﴾ [يونس: ١٣] ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأُولَىٰ﴾ [طه: ٥١] أي الأمم السابقة. وقد جاءت القرون والقرن دائمًا مذمومة في القرآن.

ثامنًا: الحزب

أولاً: الحزب في القرآن الكريم

وردت كلمة حزب، وحزبه، والحزبين، والأحزاب في مواضع عدة في القرآن

الثقافة المشتركة التى تجمع أفراد الأمة، ومن أمثلة ذلك الأمة الفلسطينية والأمة الكردية وغيرهما.

وهكذا يختلف مفهوم الأمة فى القرآن الكريم، الذى يقوم على أساس الدين، عن مفهوم الأمة المعاصر الذى يقوم على جماع أسس أخرى، قد يكون من بينها الأصل العرقى؛ ولذلك عندما أعلن اليهود أنهم أمة مهما تقادم عليهم العهد، وتقطعوا فى الأرض، اعترض جانب كبير من الفكر السياسى العربى القومى على ادعاء الأمة أو القومية لليهود على أساس أن اليهودية دين، بينما الدين فى نظرهم ليس سوى أحد عناصر الأمة أو القومية، فضلاً عن أن قيام الأمة على الدين هى نظرة عرقية تجزيئية تجعل أصحاب الديانات أممًا متناحرة.

ولا شك أن هذه النظرة قد تأثرت بعاملين من الفكر العالمى، **العامل الأول:** هو أدب التيار القومى فى أوروبا فى عصر القوميات، وبشكل خاص نظرية رينان فى فرنسا التى استبعدت الدين من مكونات الأمة، **وأما العامل الثانى:** فهو المتأثر بالتيار اليسارى الذى لم يكن يتعاطف مع عنصر الدين كأحد مكونات الأمم ناهيك عن التيار الشيوعى، الذى كان يعارض فكرة الأمة أصلاً بوصفها من بقايا الفكر البرجوازى الرجعى.

ولم تكن النظرية الشيوعية تعترف سوى بأمة العمال، أو بمعنى أدق أمة الطبقة البروليتارية.

وقد أدى الاختلاف بين أساس الأمة فى القرآن، والاصطلاح المعاصر إلى اختلاف مماثل بين الداعين إلى قيام الأمة الإسلامية والقومية الإسلامية، على أساس أن وحدة الدين تجب وحدة العوامل الأخرى التى تتقاطع معها، بينما يستند الفكر القومى العربى على مجموعة العوامل التى تتشابه فيها الشعوب العربية دون تركيز على عامل الدين حتى يستظل بظل هذه القومية أبناء الديانات الأخرى.

ولا شك أن انتهاء عصر القوميات فى أوروبا، ثم انتهاء عصر الأيديولوجيات السياسية، بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، قد أفسح المجال أمام صحوة عارمة للحركات القومية والعرقية على السواء، ومن ثم يمكن فهم تجدد الخلاف بين الوطنية والقومية، سواء القائمة على الدين أو على غيره من العوامل الأخرى فى إطار المرحلة الراهنة.
ولا شك أن صحوة التيارات القومية والعرقية تهدد فكرة الدولة وهيبتها ودورها فى

بالسن، أى العلاقة بين السن، العمر الإدراكى، والعمر الزمنى، أو كما يطلق علماء النفس العمر العقلى والعمر الزمنى. فإن تطابق العمران كان الإنسان ذا قدرة عقلية عادية، وإن تفاوتا فرجح العمر العقلى على العمر الزمنى، صار الإنسان فى مدارج النبهاء. وإن قل عمره العقلى عن عمره الزمنى عد ضمن مراتب البلهاء، وبذلك تقف البلاهة على طرف النقيض مع العبقرية عندما يختل التوازن بين العمر الزمنى والعمر العقلى. ونصادف فى القرآن الكريم ثلاثة مواضع يتكرر فيها هذا المعنى هى: (الآية ٦ النساء)، (الآية ٦٦ الكهف)، (الآية ٥١ الأنبياء). فقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ تنصرف إلى القصر اليتامى، ولفظ أنس لفظ معنوى ولكنه يستند إلى مظاهر القياس ودلائل السلوك. وهذا مسنود إلى ولى الأمر الذى يشرف على إدارة أموال اليتامى القصر. ولم يشأ القرآن الكريم أن يخضع هذه المسألة لقاعدة حسابية أو رياضية بأن يشترط مثلاً أن يبلغ القاصر سنًا معينة كما هو الحال فى القانون، ولكنه ترك تقدير السلوك الرشيد فى المسائل المالية بالنسبة للقاصر اليتيم إلى ولى الأمر. ولما كان ولى الأمر مستفيدًا من استمرار إدارة أموال اليتيم، فإن هناك شبهة فى أن يتعمد تأخير الإقرار بأن القاصر قد رشد. ولكن القرآن الكريم ترك هذه المسألة الحساسة إلى ضمير الولى وهى مسألة بينه وبين الله تعالى؛ ولذلك أردف بقوله - عز من قائل - عندما تحدث عن أجر الولى المدير: ﴿ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وليس معنى ذلك أن قرار وصول القاصر إلى سن الرشد متروك كلية للولى، وإنما يجب أن يستدل أيضًا على مظاهر الرشادة وفقًا للعرف والقانون. وسوف نرى بعد قليل عند المقارنة بين القرآن والقانون فى هذه النقطة أن القانون لا يعبأ بضمير الولى ولا يقيم له وزنًا؛ لأن القانون تعبير خارجي عن حقائق موضوعية تتمثل فى سلوك محدد وليس له علاقة بما يعتمل فى الصدور إلا فى حالة واحدة وهى عندما يدق البحث عن النية الإجرامية فى القانون الجنائى، وهى الركن المعنوى للجريمة أو للعمل الإجرامى.

على أن الرشد بالنسبة للأنبياء هو الهداية أيضًا وبدء نزول الرسالة، واتصال النبى بالله - سبحانه وتعالى - قد ارتبط فى معظم الأحوال بسن معينة، والراجح أنها الأربعون، وهى السن التى قدرها صاحب الرسالة؛ لأنها لحظة اكتمال النمو العقلى

والوجدانى والتى بعدها يبدأ الطور الثالث من أطوار حياة الإنسان، كما عرفت بسن الرجولة، أى التحمل المطلق للمسئولية، وأى مسئولية أكبر من أن ينوب الإنسان عن الله فى تبليغ رسالته، فهى رسالة خاصة تتطلب سنًا خاصة وإعدادًا خاصًا. غير أن الرشد قد ارتبط فى القرآن الكريم على وجه الإجمال بالعلم والحكمة. ويبدو أن من قبيل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا.. ﴾ [القصص: ١٤] فكلمة أشده واستوائه تعني النضج والرشد العقلى والجسمانى. ومن مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴾ [الأنبياء: ٥١]. والرشد هنا ليس مرتبطًا بالسن، كما أنه من ناحية أخرى قد ربط بين الرشد والهداية من ناحية وبين الرشد والكمال العقلى من ناحية أخرى. فنحن نعلم أن إبراهيم عليه السلام قد اهتدى بعقله إلى وجود الله، ثم ثبت الله إيمانه عندما طلب إبراهيم أن يريه كيف يحيى الموتى، ولا شك أن اللحظة التى توصل فيها عقل إبراهيم إلى وجود إله واحد أحد لهذا الكون هى نفس اللحظة التى هداه الله فيها إلى هذه النتيجة؛ ولذلك فالثابت أن المخ والعقل شيئان مختلفان، وأن العقل قبس من روح الله - تعالى - من شاء أسبغه عليه، ومن شاء قدر عليه حظه ورزقه. ومن ثم، فيكون المنكر لوجود الله إما ضعيف العقل أو ذا هوى، ويكون بذلك ظالمًا لنفسه. ولكن القرآن قد أشار إلى فرضيتين مختلفتين أن الإيمان بالله عن طريق العقل مسألة طوعية، وقرار متروك للإنسان، وفى نفس الوقت أكد القرآن أن الله يهدى إليه من يشاء ويضل من يشاء. ونحن نفهم ذلك على أن الله وهب العقل ووجهه بالقدر اللازم لأداء وظيفته وهى إدراك الله أو فوات ذلك. فمن آمن فَقَد وُهب عقلاً راجحًا سديدًا، ومن كفر فهو من غير أصحاب العقول، إذا فهم اصطلاح «العقل» على النحو الذى قدمنا مع أنه قد يكون بمقاييس أخرى من العباقرة الأعلام.

فما هى العلاقة - إذن - بين الرشد المرتبط بالعمر، وبين الرشاد الذى ينصرف إلى الهداية؟ يدلنا القرآن الكريم - بحق - على أن الارتباط بين العمر والهداية فى الظروف العادية ارتباط واضح. أما فيما يتعلق بالهداية والرسالة، فإن العمر ليس بالضرورة شرطًا لازمًا، وإلا كيف يتحدث عيسى وهو فى المهد حديث الأنبياء؟ وغير ذلك كثير.

معنى الرشد فى القانون

تحرص مختلف التشريعات المدنية والتجارية والجنائية على أن تحدد سنًا معينة عندها

يصبح الإنسان أهلاً لأداء الالتزامات، وتسمى شخصية الأداء، وذلك بخلاف شخصية الوجوب التي تنعقد للشخص منذ أن يكون جنينًا بحيث يكون أهلاً لتلقي كافة الحقوق من الغير. ومعنى ذلك، أن الإنسان في القانون يبدأ طفلاً يعوزه التمييز، ثم يصل إلى سن معينة هي في القانون المدني المصري سبع سنوات، ثم يصبح صبيًا مميزًا، ثم يكتمل التمييز ويصل إلى سن تسمى سن الرشد، وهي الحادية والعشرون يكون الإنسان عندها مسئولاً عن تصرفاته المدنية. أما قبل هذه السن، فلا يتحمل تبعة أعماله الجنائية، كما يمكنه في سن مقاربة أن يمارس الأعمال التجارية أو بعضها تحت إشراف الولي.

كما تحدد قوانين العمل سنًا معينة لا يجوز تشغيل الصبية قبلها مثلما تضع القوانين الجنائية سنا تفصل بين ما دون الحدث، والحدث، والراشد. وتختلف قوانين الدول المختلفة في السن التي تضعها للوصول إلى مرحلة الرشد المدني والتجاري والجنائي وما يتعلق بالعمل وذلك وفق تطور الظروف وأعراف تلك الدول، مثلما تختلف تحديد سن الرشد السياسي، أي السن التي يستطيع الإنسان عندها أن يمارس الحياة السياسية مثل عضوية المجالس التشريعية وتولي الوظائف العامة وغيرها. ولكن القانون يميز بين سن الرشد والرشادة، إذ قد يصل الإنسان إلى السن التي يعد عندها راشدًا، ولكنه لسبب أو لآخر قد لا يكون رشيدًا، وذلك لعلة في عقله كالمجنون ونحوه، أو لعلة في تمييزه كالأبله والسفيه. وتختلف القوانين في تحديد المركز القانوني لعديمي الأهلية أو ناقصيها، والتصرفات المختلفة التي تجوز ويعتد لها وتلك التي لا يجوز الاعتداد بها إذا أتاها عديم الأهلية أو ناقصها.

وتجمع قوانين الدول المختلفة على مفهوم مشترك، وهو حماية الشخص ومصالحه من تصرفاته؛ ولذلك تقسم هذه القوانين تصرفات ناقص الأهلية ـ بحسب نوع النقص وأسبابه ـ إلى تصرفات تدور بين النفع والضرر، وأخرى ذات نفع محض، وثالثه ذات ضرر محض. فتحرم الأخيرة، وتأخذ من الأولى ما ينفع الشخص، وتجيز الثانية. ولكن كافة القوانين لا تعتد بعديمي الأهلية، وإن كان بعض الفقهاء في الشريعة الإسلامية يميزون في أحوال انعدام الأهلية بسبب الجنون بين حالتي الجنون المطبق، والجنون المتقطع، فتجيز التصرفات في أحوال الإفاقة في الحالة الثانية وتبطل كافة تصرفات الحالة الأولى.

وهناك نقطة هامة تتصل بالعلاقة بين درجة الرشادة والرشد وقدر المسئولية. فالشريعة الإسلامية لا تعتد بسن الرشد، ولكنها تعتد بدرجة الرشادة حيث يعفى من المسئولية من كان مجنونًا (المريض)، ولكنها لا تعفى السكران الذى أذهب عقله بيده، بينما تعفى المكره الذى انعدمت إرادته؛ لأن مناط المسئولية فى الشريعة الإسلامية ركنان هما الإرادة والعقل؛ ولذلك نلمح فى كتاب الله إشارات متكررة إلى هذين الركنين، فإن كان الإنسان عاقلاً تحدد مركزه بعد ذلك بإرادته؛ ولذلك أشار القرآن الكريم إلى أن الله قد هدى الإنسان إلى كلٍّ من الخير والشر وترك له عمل الإرادة لكى يختار بينهما ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ [البلد: ١٠]، وفى قول آخر ﴿ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان: ٣].

أما فى القانون، فإن مناط المسئولية أيضًا العقل والإرادة، فلا يسأل المجنون كما لا يسأل المكره الذى تعطلت إرادته أو شابها عيب من عيوب الإكراه؛ لأن التصرف القانونى المعتبر يجب أن يكون صادرًا عن إنسان عاقل مميز وعن إرادة سليمة لا تشوبها شائبة.

ومعلوم أن سلامة الإرادة من العيوب أمر لازم فى نشأة المسئولية فى كنف الأفراد والدول وهو أمر لازم فى القوانين الدولية أيضًا. فالدول إما كاملة الأهلية أى السيادة أو ناقصة السيادة كالدول الواقعة تَحْتَ الحماية، أو الأقاليم الواقعة تَحْتَ الإدارة الدُّوَلِيَّة أو تَحْتَ صورة من صور الانتداب أو الوصاية.

الرشد

ويبدو أن القرآن الكريم يفرق بين كلمة راشد ورشيد. فالراشد هو الذى بلغ عمرًا معينًا يبلغ به سن الرشد المدنى أو السياسى أو العقلى، أو يفترض أنه فى هذه السن تكتمل له ملكات التمييز.

والرشد عند الرسل والأنبياء هو الحالة العمرية والعقلية واللياقة النفسية التى يكون فيها الرسول أو النبى صالحًا ومهيئًا لحمل الرسالة بما فيها من تبعات شخصية واجتماعية؛ لأن الرسالة بطبيعتها مسألة جدلية من حيث إنها رسالة إصلاح وتقويم لما اعوج من سلوك الناس وانحرافاتهم، ومن ثم فإن تصديهم لها كبير

الاحتمال، وزجرهم لحاملها أيا كانت مكانته بينهم وإعزازهم له هو رد الفعل الأرجح المتوقع منهم.

أما الرشيد، فهو الرجل الذى أوتى من سداد الرأى وقوة العقل ما يجعله قادراً على تبين الحق والاعتصام به والعمل فى سبيله. ويحدثنا القرآن الكريم فى قصة لوط كيف ضاق لوط ذرعًا بجهالة قومه ومجادلتهم، وليس تقريره فى سؤال واضح: ﴿أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ﴾ [هود: ٧٨] سوى التأكيد عَلَى أن قومه قد عز فيهم وجود مثل هذا الرجل، مع أن رجالهم قد بلغوا - قطعًا - سن الرشد بالمعنى العمرى الذى أشرنا إليه، والذى يقدره فقهاء الشريعة الإسلامية بسن الحلم وهو إجماليًا بين ١٤ : ١٥ عامًا، وهو أقل من السن المقررة فى القوانين الوضعية. ولعل هذه السن هى التى استعان بها رجال القانون الجنائى فى تحديد المسئولية الجنائية للصبى المميز البالغ خمس عشرة سنة بحيث يقضى العقوبة فى دور الأحداث.

سادساً: العهد والميثاق

وللعهد فى القرآن معان شتى، منها أولا: الأمان فى ﴿فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ﴾ [التوبة: ٤]، وثانيها: اليمين ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ..﴾ [النحل: ٩١]، وثالثها: الوصية ﴿إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا..﴾ [آل عمران: ١٨٣]، وأخيراً بمعنى الزمن ﴿أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ﴾ [طه: ٨٦]. وقد تأتى بمعنى التعاقد والتعاهد فى قوله: ﴿إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ..﴾ [التوبة: ١] ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ..﴾ [التوبة: ٤] ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ..﴾ [التوبة: ٧] ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ...﴾ [النحل: ٩١] ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا..﴾ [البقرة: ١٧٧]. وأخيراً قد يكون مَعْنَى العهد هُوَ الارتباط، ويكون مَعْنَى الميثاق هُوَ الإبرام، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وأغلب استخدامات العهد فى القرآن جاءت بمعنى الميثاق أو الإيمان أو الميثاق المعزز باليمين الذى قطعه الناس على أنفسهم لله أو أخذه الله عليهم. وقد يأتى العهد بمعنى

المكانة والرتبة أو الضمان فى قوله تعالى: ﴿ أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴾ [مريم: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿ لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴾ [مريم: ٨٧]، وجاءت كلمة العهد بمعنى الرسالة فى قوله تعالى: ﴿ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤]. ولما كان الله ـ تعالى ـ أعلم حيث يضع رسالته، فقد استبعد ممن تصل إليهم الرسالة والإمامة للضرورة الظالمين من عباده.

تكرر لفظ الميثاق في القرآن الكريم عدة مرات بمعنى واحد وهو العهد الذى قطعه الناس على أنفسهم أو أخذه الله منهم. كما جاءت كلمة العهد والميثاق معًا فى نفس الآيات ﴿ وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴾ [الرعد: ٢٥] وفى سورة البقرة والرعد. ويعنى الميثاق هنا الإبرام، أى ينقضون عهد الله بعد إبرامه؛ لتنصرف الكلمة إلى نشأته وليس مضمونه.

وقد أشار القرآن إلى كلمة الموثق لتعنى الدليل والإثبات فى قوله فى يوسف: ﴿ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ ﴾ [يوسف: ٦٦]، ولكن كلمة الموثق جاءت فى يوسف أيضًا بمعنى العهد لقوله: ﴿ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ ﴾ [يوسف: ٨٠]. وقد تأتى كلمة الموثق بمعنى البرهان أو كلمة السر فى قوله فى يوسف: ﴿ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ ﴾ [يوسف: ٦٦].

على أن كلمة ميثاق قد جاءت بمعنى العزم والتصميم، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ ﴾ [آل عمران: ٨١]، وقوله: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، كذلك جاءت كلمة الميثاق بمعنى «المعاهدة» فى قوله فى النساء: ﴿ إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ﴾ [النساء: ٩٠]، وقوله: ﴿ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ﴾ [النساء: ٩٢]. وبذلك أوضح القرآن الكريم النظام القانونى للعلاقة بين الأطراف المتعاهدة، ومثله فى قوله ـ تعالى ـ فى الأنفال: ﴿ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ﴾ [الأنفال: ٧٢].

العهد والميثاق فى المصطلح المعاصر

الميثاق فى اللغة القانونية هو الاتفاق أو المعاهدة التى تبرم بين دول لتنظيم مسألة معينة تدخل فى كنف القانون الدولى، ومن أمثلتها ميثاق الأمم المتحدة والمواثيق المنشئة للمنظمات الإقليمية، كما يطلق المصطلح على المحالفات السياسية والعسكرية.

أما كلمة العهد، فقد عرف بها عهد عصبة الأمم، ويماثل فى معناه الميثاق أو المعاهدة وإن اختلف المصطلح فى اللغات الأجنبية.

وينقسم العهد والميثاق فى القرآن الكريم إلى قسمين:

القسم الأول: يتعلق بالعلاقة بين الإنسان وربه، وأما **القسم الثانى**: فيتعلق بما يبرم من معاهدات، وينشأ من اتفاقات بين الجماعات والأفراد. وقد أكد القرآن الكريم على قدسية العهود والعقود والمواثيق من النوعين، وجعل احترام المعاهدات بين الجماعات والأفراد من صفات المؤمن، كما جعل عدم الوفاء بالعهد ضربًا من ضروب النفاق. وقد حاولت قواعد القانون الدولى المعاصرة والتقليدية التأكيد على قدسية المعاهدات وأهمية احترامها منذ أوضح الرومان أن المتعاقد عبد تعاقده وهى أعلى درجات الإذعان، كما قيدت هذه القواعد حرية المتعاقدين فى التملص من التزاماتهم تحت ذرائع مختلفة وأهمها تغير الظروف، أو ما يعرف بشرط بقاء الشىء على حاله لحظة التعاقد. وقد تشدد المفهوم القرآنى فى ضرورة احترام المواثيق وترك الرخص فى أحوال محدودة يسقط فيها التكليف على النحو الذى يعرفه الأصوليون، سواء كان التكليف فى حق من حقوق الله أو فى الحقوق المتبادلة بين العباد، وميز القرآن بين سقوط التكليف أو الالتزام الناجم عن الميثاق أو العهد وبين حالات انتفاء المسئولية، وإن كان الموضوعان يختلطان إلى حد بعيد، ويحتاج تأصيلهما إلى جهود علماء الشريعة والقانون.

سابعًا: الأمة والقوم

وردت أمة فى مواضع عدة فى القرآن الكريم، فهى تارة بمعنى الجماعة ﴿ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ﴾ [البقرة: ١٢٨] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ

يَسْقُونَ ﴾ [القصص : ٢٣]. وأورد القرطبي والسجستاني معنى الواحد ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا ﴾ [النحل : ١٢٠] وقال ﷺ في زيد بن عمرو بن نفيل، «يبعث أمة واحدة». وقد ترد بمعنى الدين ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ﴾ [الزخرف : ٢٢]. وقد ترد في معنى رابع لتنصرف إلى الزمان ﴿ وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ ﴾ [يوسف : ٤٥]. وقد ورد لفظ الأمة بمعنى النوع، كما في قوله: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [البقرة : ٢١٣] ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ [آل عمران : ١١٠] ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة : ١٤٣]، وقوله: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ ﴾ [النساء : ٤١]، ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [المائدة : ٤٨]. فانتساب الناس جميعًا إلى أمة واحدة هي شجرة الإنسانية وأصلها آدم وحواء، فالأمة هنا تعني الجنس البشري.

والأمة قد تطلق على النوع من البشر أو المخلوقات الأخرى، فهي أيضًا أم كسائر طوائف البشر. وما قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ إلا إشارة إلى الأمة الإسلامية ضمن الأمم الأخرى التي تشرفت بالرسل والأنبياء. فالأمة في هذا المقام أساسها الاتحاد في الرسالة أو الدين، فهناك الأمة المحمدية والأمة الموسوية أو اليهودية والأمة المسيحية أي المنسوبة إلى المسيح ﷺ. فالأمة الإسلامية التي يجمعها الإسلام، رغم تفاوت الأعراق واللغات، هي أمة وسط في منهجها، وليس في ترتيب وجودها التاريخي؛ لأن الإسلام هو دين الوسطية بين الإغراق في المادة في الشريعة اليهودية، والإغراق في المعنويات كما هو حال المسيحية.

والأمة بالمعنى الأشمل في التصور الإنساني العام، والأمة التي تجتمع على دين معين، هو المعنى الذي يتصل بالدراسة المقارنة بين مفهوم القرآن الكريم، والمفهوم السياسي والقانوني المعاصر، حيث تبتعد عنه مفاهيم الأمة الجزئية أو المفهوم الذي ينصرف إلى القوم من بني الإنسان أو المخلوقات الأخرى، أو معنى الطائفة في قوله: ﴿ وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ﴾ [الأعراف : ١٦٠]، وهو وصف منحصر في بني إسرائيل. وقد أشار القرآن الكريم - إذن - إلى أساسين في تكوين الأمم، وهما إما الانتساب إلى النوع تمييزا له عن بقية الأنواع والمخلوقات الأخرى، أو الانتساب إلى

دين معين فتكون الأمة هى جماع معتنقى هذا الدين، ومن ثم يصبح اليهود أمة، كما يصبح المسيحيون أمة، مثلما هو حال الأمة الاسلامية.

أما لفظ الأمة فى المصطلح المعاصر القانونى والسياسى، فيقف مقابل مصطلح الشعب ومصطلح الدولة، وهى مصطلحات سياسية واجتماعية وقانونية حديثة. فكلمة الأمة شاعت فى أوروبا فى القرن التاسع عشر فى إطار حركة القوميات، وكانت تنصرف أساسًا إلى سعى الأمم إلى تشكيل دولة خاصة بها.

وكانت كلمة القومية تعنى تحول الأمة إلى دولة فى الوقت الذى توزعت فيه عناصر الأمة بين دول متفرقة. ونحن نعلم أن مصطلح الدولة قد نشأ فى أوروبا فى بدايات العصور الحديثة مقترنًا بمفهوم السيادة الداخلية والخارجية، وذلك فى إطار تحول المجتمعات الأوروبية من النظم الإقطاعية فى العصور الوسطى إلى نظام الدولة القومية الموحدة، وكذلك فى الوقت الذى انحسم فيه الصراع بين رجال الدين والأمراء والنبلاء والملوك لصالح الملك الواحد على دولة واحدة ذات السيادة بوجهيها ورمزها الملك رأس الدولة. فكانت الحركات القومية محاولة لتكريس سلطان الشعوب بمعنى ما فى مواجهة تطرف مفهوم السيادة الداخلى المكرس فى يد الملك، وهى بمعنى ما امتداد للتيار الديمقراطى الذى بدأ فى أوروبا منذ بدايات القرن الثانى عشر. ومن ناحية أخرى، فإن الحركة القومية فى أوروبا قد استهدفت توجيه أشتات الأمم، وخاصة الأمة الألمانية التى توزعت بين ١٣٠ إمارة، وكذلك الأمة الإيطالية التى عانت منذ العصور الوسطى من التفتت والصراع، وهو ذات الشاغل الذى اهتم به مكيافيللى فى كتابه «الأمير» فى منتصف القرن السادس عشر.

أما مصطلح «الشعب» والذى ورد فى القرآن الكريم لكى يشير إلى أقسام الإنسان ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ ﴾ [الحجرات: ١٣]، فهو عند علماء الاجتماع مجموع سكان الدولة بصرف النظر عن أعراقهم أو ثقافاتهم. فإذا عدنا إلى مصطلح الأمة، وهو ما يهمنا فى هذه الدراسة، فإن علماء الاجتماع قد اختلفوا فى مقومات الأمة، ولكن ظل الاتفاق بينهم على عدد من العوامل التى تكوِّن الأمة وهى اللغة والثقافة والروح والآمال المشتركة، مع ملاحظة أن هناك أممًا قد لا تتفق فى اللغة بسبب اغتراب جزء منها، كما يكتسب هذا الجزء ثقافة البلد الذى يعيش فيه دون

الثقافة المشتركة التى تجمع أفراد الأمة، ومن أمثلة ذلك الأمة الفلسطينية والأمة الكردية وغيرهما.

وهكذا يختلف مفهوم الأمة فى القرآن الكريم، الذى يقوم على أساس الدين، عن مفهوم الأمة المعاصر الذى يقوم على جماع أسس أخرى، قد يكون من بينها الأصل العرقى؛ ولذلك عندما أعلن اليهود أنهم أمة مهما تقادم عليهم العهد، وتقطعوا فى الأرض، اعترض جانب كبير من الفكر السياسى العربى القومى على ادعاء الأمة أو القومية لليهود على أساس أن اليهودية دين، بينما الدين فى نظرهم ليس سوى أحد عناصر الأمة أو القومية، فضلاً عن أن قيام الأمة على الدين هى نظرة عرقية تجزيئية تجعل أصحاب الديانات أممًا متناحرة.

ولا شك أن هذه النظرة قد تأثرت بعاملين من الفكر العالمى، **العامل الأول:** هو أدب التيار القومى فى أوروبا فى عصر القوميات، وبشكل خاص نظرية رينان فى فرنسا التى استبعدت الدين من مكونات الأمة، **وأما العامل الثانى:** فهو المتأثر بالتيار اليسارى الذى لم يكن يتعاطف مع عنصر الدين كأحد مكونات الأمم ناهيك عن التيار الشيوعى، الذى كان يعارض فكرة الأمة أصلاً بوصفها من بقايا الفكر البرجوازى الرجعى.

ولم تكن النظرية الشيوعية تعترف سوى بأمة العمال، أو بمعنى أدق أمة الطبقة البروليتارية.

وقد أدى الاختلاف بين أساس الأمة فى القرآن، والاصطلاح المعاصر إلى اختلاف مماثل بين الداعين إلى قيام الأمة الإسلامية والقومية الإسلامية، على أساس أن وحدة الدين تجب وحدة العوامل الأخرى التى تتقاطع معها، بينما يستند الفكر القومى العربى على مجموعة العوامل التى تتشابه فيها الشعوب العربية دون تركيز على عامل الدين حتى يستظل بظل هذه القومية أبناء الديانات الأخرى.

ولا شك أن انتهاء عصر القوميات فى أوروبا، ثم انتهاء عصر الأيديولوجيات السياسية، بعد انهيار الاتحاد السوفييتى، قد أفسح المجال أمام صحوة عارمة للحركات القومية والعرقية على السواء، ومن ثم يمكن فهم تجدد الخلاف بين الوطنية والقومية، سواء القائمة على الدين أو على غيره من العوامل الأخرى فى إطار المرحلة الراهنة. ولا شك أن صحوة التيارات القومية والعرقية تهدد فكرة الدولة وهيبتها ودورها فى

النظام الدولى، خاصة وأن الفكر السياسى الحديث الذى يوسع دائرة المجتمع الدولى على حساب المجتمعات الوطنية قد أثر على فكرة السيادة لصالح المجتمع الدولى، وبذلك تعددت العوامل التى تهدد الدولة وتضغط على وجودها مما أدى إلى انهيار بعض الدول فى المناطق الحرجة مثل ألبانيا، الصومال، وليبريا، وغيرها.

ويقوم التناقض بين القوميات التى تريد التحول إلى دول وليس بين الأمم كحقيقة اجتماعية أو سياسية أو تاريخية أو دينية، ولا ضير من أن ينتمى الشعب الواحد إلى عدد من الأمم فى وقت واحد، إذا توفرت مقومات ومكونات كلٍّ منها؛ لأن هذه الأمم حقائق قائمة، فلا شك فى وجود الأمة الإسلامية القائمة على اتحاد الدين مع اختلاف العوامل الأخرى جميعًا، وفى وجود الأمة العربية، ولا تناقض بينهما، بل على العكس تتكامل الأمتان من حيث إن العروبة سبقت الإسلام واحتضنته وصاغت من هذا المزيج الحضارة الإسلامية العربية التى اتسع صدرها لمن أسلم من أبناء البلاد المفتوحة.

وإذا كان القرآن الكريم قد أفصح عن انتماء أبناء الأمة إما للجنس البشرى فى إجماله، أو إلى دين معين كأساس للأمة، فإنه لم يستبعد قيام الأمم على أسس أخرى، بدليل إشارته إلى الأجناس الأخرى على أنها ﴿ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وهذه الأمم لا تقوم قطعًا على تفاوت الأديان، وإنما على اتحاد صفات وخصائص معينة جعلت منها أممًا متمايزة، وعلى ذلك لا يجوز للتيار الإسلامى أن يغلق مفهوم الأمة على الإسلام وحده، ولا على دين بعينه.

وإذا جاز للتيار الإسلامى أن يستند إلى الإسلام فى قيام الأمة الإسلامية، فلا يجوز له أن ينكر على أتباع الديانات الأخرى كاليهود والمسيحيين قيام أمم على الأساس الدينى، حيث يعلن اليهود أنهم أمة عرقيًا ودينيًا، بينما لا يتمسك المسيحيون بذلك بسبب فصل الدين عن الدولة فى أوروبا منذ بداية العصور الحديثة. وسوف يؤدى القول بقيام الأمم على أساس الدين وحده إلى استبعاد الطوائف الأخرى، وانتسابهم إلى أقرانهم فى الدين فى أصقاع الأرض.

ومن ناحية أخرى، عمدت تيارات معتبرة، وهى تؤكد الوحدة الوطنية والطابع القومى، إلى التأكيد على الأمة المكونة من شعب الدولة المتحد فى الأصل واللغة

والتاريخ والعيش المشترك، كالأمة المصرية، والأمة العراقية، والأمة الفلسطينية، وغيرها، ولكن الفكر القومى العربى يعتبر تلك نعرات قطرية تصرف الانتباه عن تحول الأمة إلى دولة واحدة فيما يعبر عنه بالحركة القومية مقابل الحركات القطرية أو الوطنية، وأخيراً، تجدر الإشارة إلى أن بعض المشتغلين بعلوم التفسير والحديث يتخذون منحى مختلفًا، عندما يتصدون لمقاربة المفاهيم القرآنية بالمفاهيم المعاصرة، ونمثل لذلك باجتهادات البعض فى المقابلة بين الأمة والقومية.

وقد أشار القرآن الكريم إلى كلمتين مرتبطتين بمفهومى الأمة والشعب، وهما القوم والملأ. فقد وردت كلمة «القوم» تارة بمفهوم الطائفة أو جماعة الناس كقوم فرعون، وتارة بمفهوم الأمة كقوم نوح وغيره من الرسل الكرام، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ﴾ [المائدة: ٢٢]. والغالب أن يكون القوم فى القرآن محل ذم، ولكن قد ترد فى محل مدح وهو الأندر. وقد حذر الله أن يبيد الأقوام المتمادية فى صد الرسل، ويستبدل بها أقوامًا ـ أى أممًا ـ أخرى. وقد وردت كلمة «قوم» بمفهوم الجماعة القليلة أو الكثيرة كقوله: ﴿وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾ [يوسف: ٩] وقد تنصرف إلى الآحاد من الناس كقوله: ﴿فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ [الحجرات: ٦] وأطلق القوم على بنى إسرائيل ﴿أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: ٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ٨٣].

وقد كثر ورود كلمة القوم على المعانى المتقدمة فى القرآن، حتى أنها تربو على المائة مرة. فإذا كان القوم هم أمم الأنبياء سواء ممن آمنوا أو ضلوا، صدَّقوا أو كذبوا فإن لفظة الأمة قد انصرفت كما ذكرنا فى السياق المماثل إلى المؤمنين فقط بالرسالات السماوية؛ ولذلك جاز القول «قوم لوط»، وأمة محمد، كما يجوز القول قوم موسى، عندما كان الجدل حول الإيمان لا يزال قائمًا. أما من آمن منهم، فقد أصبح أمة موسى، فإذا صح هذا النظر ـ ونرجو له كذلك ـ يكون القوم فى القرآن مفهومًا اجتماعيًا يرادف الشعب، بينما الأمة مفهوم دينى ترادف الرسالات، وتتمشى معها. وقد أكد القرآن صراحة أن الله أرسل رسله إلى أقوامهم، يخاطبونهم بلسانهم ولغتهم ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [إبراهيم: ١٤]. وأما الملأ فهم جزء أو فئة من القوم، حيث تكررت

الإشارة إلى الملأ في مواضع عدة ﴿قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِهِ﴾ [الأعراف: ٦٠] - ﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا﴾ [الأعراف: ٧٥] ﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأعراف: ٦٦]. وكما ذم القرآن القوم فى أكثر مواضع ورودها، فقد ذم ﴿الْمَلأُ﴾ فى جميع المواضع إلا قليلاً (وذلك فى سورتى يوسف والنمل فقط) ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ﴾ [يوسف: ٤٣] - ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ﴾ [النمل: ٢٩] - ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ﴾ [يوسف: ٣٨]، والمواضع الثلاثة خاصة بالملك فى قصة يوسف، وبلقيس، وسليمان على التوالى.

وقد وردت كلمة الملأ على صور شتى وهى: الملأ، وملأه، وملئه، وملئهم. وقد تعنى «القوم» أيضًا من مثل قوله: ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾ [الأعراف: ١٠٣]. والملأ فى اللغة هى من مالأ وشايع، أو القلة المعتبرة من القوم التى تملأ العين والأذن لصدارتها، أو الصفوة وأهل الحل والعقد، كما فى قول القرآن على لسان بلقيس: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٢٩]، وقوله - تعالى - على لسان ملك مصر زمن يوسف: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ﴾ [يوسف: ٤٣]. وقد ترد لتعنى قسمًا من الخاصة الذين اختاروا موقفًا سلبيًا من قضية الإيمان، كقوله: ﴿فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [هود: ٢٧] وتوحى بأن هناك ملأ آمنوا وملأ كفروا.

واتصالاً بما تقدم، فقد وردت كلمة «القرن» لتعنى الأمة أو القوم. ومثال القرن بمعنى القوم أو الأمة قوله تعالى: ﴿وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا﴾ [الأنعام: ٦] ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا﴾ [المؤمنون: ٣١] ﴿ولقد أهلكنا القرون﴾ [يونس: ١٣] ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأُولَىٰ﴾ [طه: ٥١] أى الأمم السابقة. وقد جاءت القرون والقرن دائمًا مذمومة فى القرآن.

ثامنًا: الحزب

أولاً: الحزب فى القرآن الكريم

وردت كلمة حزب، وحزبه، والحزبين، والأحزاب فى مواضع عدة فى القرآن

الكريم. ويمكن أن نقسم معانيها إجمالاً إلى ثلاثة: **المعنى الأول**: الحزب يعنى الفرقة أو الجماعة المؤلفة على أمر معين. من ذلك قوله تعالى: ﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [الروم: ٣٢]. ويقابل هذا المعنى معنى آخر، فيكون الحزب بمعنى شيعته وأتباعه، وآيات القرآن كثيرة وواضحة فى تصوير هذا التقابل بين حزب الله وحزب الشيطان.

أما المعنى الثانى: فيقصد بالأحزاب الأمم أو الأقوام، من مثل قوله تعالى: ﴿ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الأَيْكَةِ أُولَئِكَ الأَحْزَابُ ﴾ [ص: ١٣]. وكذلك ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ [غافر: ٥].

فى معنى ثالث، وردت كلمة «الأحزاب» لتشير إلى الأحزاب التى تألفت ضد المسلمين فى غزوة الأحزاب أو الخندق. والأحزاب المقصودة هنا هى قريش وبنو غطفان وبنو النضير وأسد وسليم وغيرهم من قبائل العرب. وقد وردت «الأحزاب» بهذا المعنى الطبيعى فى قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ ﴾ [الأحزاب: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿ يَحْسَبُونَ الأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا ﴾ [الأحزاب: ٢٠].

ثانيًا: الحزب فى المصطلح المعاصر

الحزب هو اصطلاح سياسى، ينصرف إلى جماعة من الناس، تنتمى إلى خط سياسى معين، وتنضوى فى تنظيم اجتماعى يقره القانون، ويشكل جزءاً من النظام السياسى أو يشكل النظام السياسى نفسه، ويعمل على تحقيق هذا الخط السياسى عن طريق تعبئة أعضائه وأنصاره، والحصول على أصواتهم فى الانتخابات للتوصل إلى السلطة مشاركا لغيره أو منفردًا بها.

وتنقسم الأحزاب السياسية إلى أحزاب برامج، أى يعرف الحزب ببرنامج سياسى محدد، كما قد يعرف الحزب بشخص معين، فيندرج تحت مجموعة أحزاب الأشخاص، والشائع أن أحزاب البرامج تسود فى الدول الديمقراطية العريقة. أما أحزاب الأشخاص، فتسود فى الدول حديثة العهد بالنظام الديمقراطى. وخير مثال

على هذا التصوير، هو ما كان يردده أنصار حزب الوفد المصرى فى الفترة الليبرالية السابقة على الثورة من أنه لو رشح الحزب حجراً لنجح، دلالة على وفاء الناخبين للحزب بصرف النظر عن شخصية المرشح وكفاءته، لارتباطهم عاطفيًا وسياسيًا بهذا الحزب، وإن كان يمكن أن تفسر العبارة، من ناحية أخرى، على الرضا للتدليل على أن حزب الوفد ينتمى إلى أحزاب البرامج.

والحزب هو الأداة الرئيسة لنظام الحكم الديمقراطى سواء اعتمد هذا النظام على الحزب الواحد، كما كان الأمر فى الدول الشيوعية السابقة والدول النامية، أو اعتمد على أحزاب متعددة تطبيقًا لفكرة التعددية الحزبية. والملاحظ أن الديمقراطيات العريقة تعتمد على أحزاب رئيسة محدودة حتى تضمن جدية المنافسة، ووضوح الفوارق بين هذه الأحزاب. وكان جورج واشنطن مؤسس الولايات المتحدة الأمريكية قد أوصى الأمريكيين بتجنب التحزب، أى كثرة الأحزاب، حتى لا يتفرقوا بعدد الأحزاب؛ لأن الشعب الأمريكى لم يكن له هوية أمريكية واضحة، وإنما كان تجمعًا لأشتات من الدول الأخرى. ورغم هذه النصيحة، فقد تأثرت القرارات الأمريكية بهذا التنوع والانتماء الاجتماعى للمجتمع الأمريكى. وتطبيقًا لما تقدم، لا تزيد الأحزاب الرئيسة فى الولايات المتحدة عن حزبين. وفى بريطانيا يسود حزبان أيضًا هما العمال والمحافظون، ويتناوبان الحكم. ويزداد العدد قليلاً فى دول أخرى مثل ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وغيرها. وحتى عندما يزداد عدد الأحزاب، فإن الأحزاب الصغيرة لا تصيب حظًا من السلطة.

أما فى الدول النامية، فيرتفع العدد إلى أرقام فلكية حيث قدر عدد الأحزاب فى الجزائر بحوالى خمسين حزبًا، ويوجد فى مصر ١٥ حزبًا، وهكذا فى باقى الدول حديثة العهد بالنظام الديمقراطى.

والحزب عادة مدرسة متكاملة للتربية السياسية والثقافية. وقد نشأت الأحزاب فى الدول الديمقراطية نشأة متواضعة فى البداية، ثم تطورت هذه الأحزاب كلما نضج المجتمع، وزاد اعتقاده بأهمية الحزب السياسى؛ ولذلك عنيت الدول الديمقراطية بوضع الضوابط اللازمة لسلامة أنشطة الأحزاب وعدم انحرافها عن مقاصدها. أما فى الدول النامية، فإن الأحزاب تتشابه برامجها وتتعثر خطواتها، ولا تقوم بدورها المطلوب فى إثراء الحياة السياسية.

تاسعاً: الهجرة واللجوء، وبنو إسرائيل فى مصر

أولاً: الهجرة واللجوء

وردت كلمة الهجرة فى مواضع قليلة فى الكتاب الكريم، كمثل قوله ﷺ: «من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه». ثم وردت كلمة المهاجرين فى صدد الحديث عن المسلمين الأوائل الذين هاجروا مع الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة، ويكون التقابل مألوفًا بين المهاجرين والأنصار الذين ناصروهم ونصروا دعوتهم.

والهجرة تقترن حتما باللجوء إذا كانت هجرة إجبارية، بل إن كلمة اللجوء تنوب عن الهجرة؛ لأنها تنطوى على فصل المهاجر من وطنه، واللجوء إلى وطن آخر. غير أن اللجوء قد ينفصل عن الهجرة فى حالتين هما: إذا كانت الهجرة اختيارية، والحالة الثانية: إذا لم تكن الهجرة من بلد إلى آخر، وإنما انتقال مادى Physical داخل البلد الواحد، ولكن إلى ملجأ يقى اللاجئ مخاطر المطاردة التى ألجأته إلى الهرب.

والحق أن الهجرة الإجبارية والاختيارية يحتملهما النص القرآنى، فقد ينتقل الفرد مضطراً إلى مكان آخر، اعتصامًا بدين الله، أو سعيًا إلى نصرته فى المكان الآخر، وله ثواب ما أجبر عليه من فراق بيئته وأهله، أما من أجبر على الهجرة من وطنه طمعا فى كسب الدنيا فحظه ما قسمه الله له فيه، وليس له فى الآخرة من ثواب. كما قد تكون الهجرة اختيارية لأحد هذين الأمرين أيضًا، ولا فرق بين الهجرة الإجبارية والاختيارية فى هذا المقام.

وهجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة تجمع بين الطابعين الإجبارى والاختيارى، فهى إجبارية حيث ضاق المسلمون بكيد قريش ومطاردتهم وسعيهم إلى القضاء على الدين فى مهده، وقبل أن يشتد عوده، كما أنها اختيارية إذا اعتبرنا أن نقل الدين الجديد إلى بيئة أخرى يترعرع فيها كان قرارا صائبا، ما لم تكن الهجرة قرارا من الله لرسوله فى لحظة قدر فيها لهذه الدعوة أن يتهددها الفناء، فلم يكن عنها محيص، ولم يكن الاستجابة للقرار إلا إذعانا لأمر الله فى شأن من شئون دين الله.

والمهاجرون من مكة هم لاجئون إلى المدينة، ولكن القرآن احتفظ لهم باسم المهاجرين، وأسباب تسميتهم المهاجرين أربعة: السبب الأول: أنه شرف لهم فى

تاريخ الدعـوة أن يتـركـوا ذويهم وأمـوالهـم ووطنهم هجـرة بدين الله وضـنًا به مـن الضياع. **والسبب الثانى**: أن كلمة المهاجر تحفظ عليه كرامته أكثر من كلمة اللاجئ، **والسبب الثالث**: أن الهجرة كانت واقعة تاريخية محدودة المدة (سبعة أعوام فقط) حقق فيها المسلمون أروع انتصاراتهم، وبنوا فيها أولى لبنات دولتهم الشاسعة، وكان الله يعلم قطعًا أن فتح مكة آت لا ريب فيه فى العام الثامن من الهجرة، وأن عمر الهجرة بالنسبة إلى تاريخ الصراع مع كفار مكة قصير غلب على صفته اللجوء، وحيث أصبحت المدينة قلعة الإشعاع الإسلامى، وليست مجرد ملجأ لاذ به المسلمون طلبًا للحماية والطلب فى إثرهم؛ ولذلك لا يصح أن نطلق على المهاجرين لفظ اللاجئين لعدم اكتمال عناصر اللجوء، وللاعتبارات السابق إيضاحها. **وأما السبب الرابع**: فهو مما سبق إيضاحه يتعلق بأن الهجرة أمر مؤقت، وأنها تطلق على الفرد من زاوية علاقته ببلده، فهو بالنسبة لها مهاجر منها، وبالنسبة إلى بلد المقصود بلد الهجرة التى هاجر إليها. ولما كانت الدولة التى يهاجر منها الشخص تتوقع احتمال عودته، فقد أصدرت التشريعات التى تكفل له حق العودة بما فى ذلك حقه فى استرداد وظيفته خلال مدة معينة.

الهجرة فى المعنى المعاصر

أدت انتقالات الأفراد عبر الحدود بعد تقدم وسائل المواصلات واستقرارهم فى بلاد المهجر إلى نشوء قواعد القانون الدولى للهجرة ونشأة المنظمة الدولية للهجرة لتعالج مشاكل المهاجرين فى بلد المهجر. والمهاجر هو الذى يغادر بلده الأصلى طوعًا إلى بلد آخر يتوفر فيه ما يسعى إليه ويفتقده فى وطنه؛ ولذلك تفرق اللغات الأجنبية بين نزوح الفرد من وطنه emigrate ووصفه كمهاجر immigrant. وقد اتسعت ظاهرة الهجرة بحيث نظمتها تشريعات الدول المختلفة. فقد كانت بعض هذه الدول تعتبر ترك المواطن موطنه إلى بلد آخر خيانة تستحق العقاب، ويجوز إسقاط الجنسية عَنْهُ ومحاكمته بتهمة الخيانة العظمى. فأصبحت سياسات هذه الدول هى تشجيع الهجرة حتى يكتسب المواطن فى مهجره ما يفيد به وطنه، وتعتبر بعض الدول مهاجريها جزءًا من رأسمالها الوطنى.

وفى إطار هذه النظرة الجديدة لصالح المهاجر، عملت التشريعات على تشجيع المهاجر، والاحتفاظ له بجنسيته الأصلية والمكتسبة معًا إذا شاء، ولا يفقد عمله إذا تركه فى وطنه، فضلا عن عدد آخر من الحوافز التى رصدتها التشريعات الوطنية للمهاجر، كما عنيت هذه التشريعات بتحديد معنى المهاجر الذى يتمتع بهذه التسهيلات والحوافز. وهكذا صار المهاجر مكرمًا بعد أن كان متهمًا ومذمومًا.

واهتم القانون الدولى بالمهاجر، فتدخل لحمايته وتأمين حقوقه حتى لا تضيع بين وطنه الأصلى وبين بلد المهجر، والمحافظة على هويته الثقافية والدينية واللغوية وغيرها، وعلى قدر من الحقوق السياسية، خاصة إذا كانت التشريعات تتشدد فى منحها للمهاجر وتضع لتمتعه بها قيودًا وعراقيل، كما يسقط بعضها هذه الحقوق عن مواطنيه بعد مضى فترة معينة قد لا يكون بعدها قد اكتسب فى بلد المهجر حقوقه فى ذلك البلد.

وهكذا، صار ممكنًا التمييز بوضوح بين المهاجر واللاجئ، وهما صفتان تثبتان للشخص منذ مغادرته وطنه الأصلى، بعد أن ظل الغموض واللبس يلفان اصطلاح اللاجئ والمهاجر، وكان يصعب التميز بينهما، خاصة إذا كان اللجوء اختياريًا، ورغم ما أوضحناه من أن كلا الاصطلاحين لا يتصادمان ولا يلتبسان، من حيث إن مغادرة الفرد لوطنه هجرة، واستقراره فى بلد آخر لجوء، فالفرد الواحد يجمع بين صفتى المهاجر واللاجئ فى لحظتين مختلفتين.

أما اللجوء فى المعنى المعاصر، فينصرف إلى الشخص الذى يفر من بلده خوفًا من الاضطهاد بسبب عرقه أو دينه أو آرائه السياسية صوب بلد آخر يأمن فيه من الاضطهاد والقهر، أو أن يفر الشخص من بلده تحت وطأة الحروب الأهلية، وتدهور الأحوال الاقتصادية ملتمسًا فى البلد الآخر ما افتقده فى وطنه. ويترتب على توفر هذه العناصر عدد من قواعد القانون الدولى للجوء التى تنظم العلاقة بين اللاجئ من ناحية، وبين كل من بلده وبلد اللجوء، وعلاقة بلده ببلد اللجوء بسبب لجوئه إليها، وضوابط نشاط اللاجئ خلال مرحلة اللجوء، من ناحية أخرى.

وقد تضمن القرآن الكريم نصا لتأمين اللاجئ، حتى لو كان كافرًا. وجمع فى هذا النص بين تقاليد الطنيب المعروفة عند العرب قبل الإسلام حتى لو كان عدوًا أو مخالفًا

فى المعتقد، وبين نوع الحماية والأمان المحدد بضوابط ثلاثة: **أولها**: أن يستجير المشرك بالحاكم المسلم أو بالفرد المسلم، والاستجارة هى عادة طلب الحماية، ورد ما يخشاه الطنيب بحيث يلتزم المستجار به بتوفير الحماية اللازمة، ويعتبر العدوان على الطنيب عدوانًا عليه نفسه. **وثانيها**: أن الطنب لا يتحدد بوقت أو دفع مصدر معين للتهديد، وإنما هو مرتبط بالوصول إلى المأمن، أى المكان الذى يشعر فيه المستجير بعدم الحاجة إلى الطنب، ولا بأس أن ينتهى التهديد بمضى وقت معين، **وأخيراً**: يتصل الضابط الثالث بمن الذى يضفى على المكان الآمن صفة الأمن، والراجح أنه عنصر نفسى ينفرد به المستجير نفسه.

(يمكن الرجوع إلى معانى اللجوء وأوضاع اللاجئ فى مقالتنا (تطور الحماية الدولية للاجئ السياسى - مجلة مصر المعاصرة - أكتوبر ١٩٨٢، وكذلك مقالنا: مصر وقانون اللاجئين - مجلة السياسة الدولية - يناير ١٩٩٢) كما يمكن الاستزادة عن وضع الطنيب فى الفصل الأول من كتابنا «النظرية العامة للجزاءات فى القانون الدولى» القاهرة ١٩٩٧).

ثانياً: بنو إسرائيل فى مصر

عرضت دراسات عديدة لليهود فى القرآن الكريم، ولكننى أود أن أعالج هذا الموضوع من زاوية أخرى. وأعنى ببنى إسرائيل فى هذه الدراسة يوسف وموسى عليهما السلام. ذلك أن حياتهما فى مصر أمر يثير العديد من القضايا، ويلفت النظر إلى أمور تتطلب التأمل والتحليل من الزاويتين القانونية والسياسية.

فالملاحظ أن يوسف وموسى من بنى إسرائيل، وهى جالية أجنبية عن المجتمع المصرى، فما هو الوضع القانونى للأجانب فى مصر فى ذلك الحين، وإجراءات العدالة فى قصة يوسف وطبيعة رسالته.

وإذا كان القرآن الكريم قد أكد أنه يبعث الرسل من أقوامهم، فما مدى انطباق هذه المقولة على القصتين؟ مع تسليمنا المطلق بأن الله يعلم حيث يضع رسالته. ثم إن قصة موسى تثير المركز القانونى لهارون وطبيعة دوره الفريد فى تاريخ الرسالات، وتعدد

التكليفات لموسى فى مرحلتين مختلفتين، وأساليب تنفيذ هذه التكليفات، وتطور الجدل بينه وبين فرعون من مستوى الإله إلى مستوى إثبات أنه رسول من الله، وما تكشف عنه القصة من بعض اللمحات القانونية والاجتماعية فى مصر آنذاك، والآثار التى أحدثتها رسالة موسى فى مصر بعد فراره منها، خاصة فيما يتعلق بمن آمن به، وطبيعة الحاكم الإله فى مصر فى ذلك الوقت.

أما علاقة بنى إسرائيل باليمن، فقد تضمنتها قصة سليمان مع بلقيس، وهى الأخرى تشير الالتفات إلى صورة فريدة من صور نشر الرسالات والفتح، وترتبط بطبيعة أنبياء بنى إسرائيل الملوك فى نفس الوقت.

فالملاحظ فى قصتى يوسف وموسى أنهما مجهولان فى حكم اللقطاء، الأول عثر عليه فى البئر، والثانى عثر عليه فى النهر، فلم يعرف الذين التقطوهما أنهما غرباء مع اختلاف درجة الاغتراب، حيث التقط يوسف فى زمام بلدته، ثم بيع فى مصر، والراجح أنه نقل من فلسطين إلى مصر، بينما فرّ أهل موسى وأجداده من فلسطين إلى مصر هربًا منها، أو طمعًا فيما كانت تتمتع به مصر من رغد العيش. وبذلك تربى يوسف فى بيت من بيوت الرئاسة وهو عزيز مصر، مثلما تربى موسى فى قصر فرعون، وترعرع فيه دون أن يعلم فرعون أن موسى ينتمى إلى بنى إسرائيل، الذين عمد فرعون إلى التنكيل بهم، وقتل مواليدهم مخافة صدق النبوءة التى أخبرت بأن نهايته ستكون على يد أحد مواليد بنى إسرائيل فى ذلك الوقت.

والراجح أيضًا أن كلاً من يوسف وموسى لم يصرحا بهويتهما وانتمائهما، وإلا كان ذلك قد أثار القائمين على أمورهما من رجال الحكم المصريين. ونلاحظ أيضًا أن قصة يوسف لا تكشف لنا عن رسالة معينة، ولا عن عداء بين بنى إسرائيل الذين كانوا لا يزالون فى فلسطين حينذاك وبين حكام مصر، بينما تكشف قصة موسى عن الكثير من الأسرار السياسية. فهى توضح لنا أن الجالية الإسرائيلية لم تكن محل ترحيب فى مصر، وأن جو التوتر والشحناء كان يسود علاقة هذه الجالية بالملك الفرعون، وأن هذا الملك كان يخشى أن يقوم باغتياله وضياع ملكه أحد الإسرائيليين. ومع ذلك لم يعمد الملك إلى طرد الجالية، وإنما استعاض عن ذلك بالتنكيل بها من قتل وسجن وتعذيب وسبى للنساء لأسباب سياسية. ولم يكن القانون المصرى مثله مثل قوانين ذلك الزمان

التى لم تحفظ للأجانب حرمة، ولا تحفظ لهم مكانة، وتنظر إلى الغرباء نظرة الشك والحذر. وإذا قارنا القانون المصرى فى ذلك العهد السحيق بالقانون الرومانى الذى جاء بعد قرابة ألفى عام لاتضح لنا أن القانون المصرى أخف وطأة أو على الأقل لم يشذ عن تصوير نظرة المجتمعات الوطنية إلى الأجانب، خاصة إذا كان هؤلاء الأجانب لا يحفظون جميلاً أو وداً أو فضلاً لهذه المجتمعات، كما كان شأن الجالية الإسرائيلية فى مصر.

فقد كان يجوز استرقاق الأجنبى فى روما أو فى البلاد المفتوحة الواقعة تحت سيطرتها، كما يجوز قتله أو نفيه، حيث كان يعتبر من طائفة العبيد الذين لا يتمتعون بالأهلية القانونية، ويكفى أن نعلم أن إنشاء القواعد الدولية الخاصة بتقرير مركز موضوعى للأجانب هو وليد العصور الحديثة.

وقد صور لنا القرآن أن يوسف لم يتصل بأحد من بنى طائفته، مما يرجح أنه فى هذا العصر المبكر لم يكن لبنى إسرائيل وجود فى مصر، كما أن السلطات المصرية اعتبرته لقيطا ولم تكن لديه أوراق تدل على هويته أو انتمائه. وإذا كان المجتمع المصرى قد نظر إلى بنى إسرائيل فى عهد موسى هذه النظرة المريبة، فكان أولى به لو علمت شخصية يوسف أن يكون أشد قسوة معه، حيث كان الفارق الزمنى بين عهدى يوسف وموسى كبيراً، ومما خفف كذلك من نظرة المجتمع المصرى إلى يوسف فضلاً عن طمس هويته التى لا بد أن عزيز مصر قد يكشفها استناداً إلى لغته أو عاداته، ولكان حرياً به أن يعتبره جاسوساً أجنبياً فى بيته لولا أنه لحكمة إلهية تعلق به، وأوصى امرأته أن تكرم مثواه، وذلك على خلاف موسى الذى لم ينشرح فرعون فى انتشاله من اليم، ولعله أجبر على قبوله لضغط من زوجته لحكمة إلهية أخرى. وليس من قبيل الصدف أن يكون فرعون وزوجته وكذلك عزيز مصر وزوجته من العواقر، وأن ينظر كلٌ من العاهلين المصريين إلى يوسف وموسى نظرة المتبنى، وأن يكون لأحد الزوجين سلطان على الآخر.

فإذا كنا نعلم من القرآن أن امرأة فرعون كانت مؤمنة صالحة، وأن تمسكها بموسى كان أحد أركان الرسالة الموسوية، وبدونها لم يكن وجوده فى القصر ممكناً، مما يعنى التقاء إيمان زوجة فرعون مع ظروف تهيئة موسى للرسالة، فإن القرآن لم يخبرنا بأن عزيز مصر كان مؤمناً على خلاف زوجته، وأنه تمسك بيوسف من منطلق إيمانى،

ولكن المفهوم أن شخصية العزيز وتلهفه على الإنجاب كان ضروريًا لكى تكتمل قصة يوسف، كما أن خروج زوجته على مقتضيات عاطفة الأمومة كان ضروريًا أيضًا لإعداد مسرح القصة. فالتقابل الحاد بين فرعون وزوجته كان يقابله تقابل هادئ بين العزيز وزوجته، ولكننا نتحفظ كثيراً فى فهم موقف العزيز، ولا يجوز أن نقفز إلى إسباغ الإيمان عليه لمجرد أنه بعد أن تكشف له خطأ زوجته نصحها بأن تستغفر لذنبها، كما رجا يوسف أن يعرض عن سقطتها.

وفى قصة موسى لقطات تستوقف القارئ والمتأمل. ذلك أن المهمة التى كلف بها موسى قد تنوعت، فكانت مهمته فى المرحلة الأولى هى أن يدعو فرعون إلى عبادة الله وأن يصرفه عن طغيانه، وهو قول ينصرف إلى جانبين: **الأول**: إن فرعون قد طغى وتمادى فى تصرفه كإله على سائر رعاياه، **الجانب الثانى**: إنه تمادى فى التنكيل ببنى إسرائيل، وبذلك كانت مهمته الأولى شاملة صيغت فى بلاغة لقوله تعالى: ﴿ اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴾ [النازعات: ١٧]، وفى موضع آخر كلف موسى بأن يسعى إلى تخليص الجالية الإسرائيلية من بطش فرعون، ولم يحدد النص القرآنى مفهوم وحدود هذه المهمة، هل سيتفاوض موسى مع فرعون لإخراج بنى إسرائيل من مصر على افتراض أن هوية موسى بوصفه من بنى إسرائيل قد كشفت، وأنه ممثل «لهذه الجالية» أم أنه سيخلص الجالية والمصريين جميعًا من فرعون؟ يدلنا النص القرآنى على وسيلة التنفيذ وهى غاية فى الدقة، إذ كلف موسى بأن يقول لفرعون فى هذا الصدد قولا لينا، أى أن الأسلوب الدبلوماسى وليس أسلوب المواجهة والصراع هو الذى حدده القرآن الكريم، وكيف لا وأن موسى وطائفته بعض رعايا فرعون، وهم قوم عزل مستهدفون للقتل والتشريد، خاصة وأن موسى الذى خرج من قصر فرعون فى ظروف غامضة لم يكشف عنها القرآن ولا المفسرون القدامى والمحدثون. والراجح أن موسى خرج من القصر عندما أتته الرسالة لقوله: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا.. ﴾ [القصص: ١٤].

والراجح أيضًا أنه خرج من القصر فى ظروف ربما أحاطتها عوامل التآمر والنيل منه، ودليلنا على ذلك أنه خرج من القصر خائفًا يترقب، ثم إنه خرج منه وقت القيلولة

فى غيبة عن العيون ﴿ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا ﴾ [القصص : ١٥]. والدليل الآخر أنه تلقى من بعض خاصته والمقربين منه يوم كان فى سدة الحكم ما يفيد بتآمر القوم عليه لسببين : الأول: بتهمة المروق السياسى والخروج على نظام الحكم، والسبب الثانى : قتله لأحد المصريين وتشيعه لخصمه من بنى إسرائيل، حيث نصحه بأن يغادر البلاد، ولعله علم أنه سوف يغتال، وهذا لا يجب أن يفسر على أن مصر فى ذلك الوقت لم يكن لديها نظام قضائى، ولكن ما كان يحاك ضد موسى من مؤامرات سياسية هو أمر طبيعى لا يزال يصدق على أيامنا فى معظم الأحيان. أما المرحلة الثالثة من التكليف، فهى بعد خروجه من مصر وهو فى سيناء عندما ترك هارون ليتلقى تعليمات هذه المرحلة.

ومن الواضح أن مهمة موسى كانت بالغة الصعوبة والحساسية لأسباب متعددة، أولها: أنه يواجه الفرعون الذى تربى فى قصره وله الفضل عليه، وثانيها: وأهمها، أنه لأول مرة يتعرض فرعون مصر للتحدى فى أسس الشرعية السياسية للحكم. فقد كان ملوك مصر فى ذلك الزمان قد بلغوا مرتبة الآلهة بعد أن مروا بمراحل ابن الإله، وظل الإله على الأرض، وممثل الإله، ثم نصف الإله، وأخيراً الملك الإله. ويشاء الله أن يرسل موسى عندما بلغ طور الحكم فى مصر نهايته، ومعلوم ما يتمتع به الإله من سلطان على الناس فى حياتهم الدنيوية والدينية. والسبب الرابع: أن تحدى ملك مصر وإلهها ونظامها السياسى يأتى على يد أجنبى يحتقر المصريون طائفته ويستكثرون عليه ما أحاطه به فرعون من رعاية. ولعل موسى قد خرج فى اللحظة التى أدرك فيها فرعون حقيقته؛ ولذلك يبدو أنه كان مطارداً لأسباب متعددة كما رأينا، وأن غضبة مستشارى الملك لم يكن يروى ظمأها إلا قتله غيلة، وليس مجرد محاكمته مما نراه فى الرسالة الصريحة التى أبلغت إليه: ﴿ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ ﴾ [القصص: ٢٠]، وهى بالغة الدلالة على ما ذهبنا إليه. وأما السبب الخامس: فهو أن موسى مكلف بأن يسعى لدى الملك إما لتعديل سياسته تجاه بنى إسرائيل، أو لإخراج بنى إسرائيل من طغيان الملك.

وهذه المهمة المعقدة نفسياً وفعلياً للأسباب السابقة المتعلق بعضها بموسى وبعضها الآخر بفرعون، وبعضها الثالث بطبيعة المهمة وبنى إسرائيل فى مصر. فقد أدرك موسى منذ البداية أنه مقدم على مخاطرة محفوفة بالنذر، وأنه لا يضمن نجاحها، ولم

يخف ذلك عن ربه عندما شرح له هذه المخاوف جميعًا، فحصل منه على ثلاث ضمانات: **الضمانة الأولى**: الترخيص له باصطحاب أخيه هارون، **والضمانة الثانية**: هى تزويده بوسائل الغلبة التى لم يدركها موسى فى حينه وهى العصا وإخراج اليد بيضاء من غير سوء، وآيات أخرى لم يوضحها لنا القرآن، وإنما ذكر أنها تسع نعلم منها اثنين فقط. وأخيرا كانت **الضمانة الثالثة**: هى تعهد من الله بأنه سيرعى مهمتهما ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

أما القضية الثالثة اللافتة للنظر، فهى الجدل بين فرعون وموسى التى تكشف لنا عن عدد من النقاط الهامة:

١ ـ أن الجدل بدا فى المرحلة الأولى بين فرعون وموسى حول إنكار موسى أن يكون فرعون هو الله، ولم يكن واضحًا أن فرعون قد صدم من هذا التحدى سوى أنه انقلب إلى التهكم على مقولة موسى عندما طلب من وزيره أن يبنى صرحًا لعله يقنعه بوجود إله غيره. وقد لمسنا معرفة الله مسبقًا بذلك عندما أمر موسى بأن يلتزم فى دعوته لفرعون جانب اللين والإيضاح والتبصير، وهو طابع الرسالات جميعًا لعل من توجه إليه الرسالة يهتدى إلى سابق فطرته. فكأن الأصل هو الإيمان، وأن الكفر هو الانحراف عن هذا الإيمان، إذ شددت رسالة موسى على أن هذا القول اللين قد يدفع فرعون إلى أن يتذكر أنه ليس إلهًا، أو أن يخشى عاقبة العناد وصد الرسول.

ولم يتمسك فرعون فى جدله مع موسى طويلاً بمقولة الإله، ولم يطالبه بأن يثبت له صفات الإله المدعى، وذلك فى نظرنا تسليم من فرعون من قريب بأنه ليس الإله الحق. ثم انتقل الجدل بسرعة إلى تحدى موسى نفسه فيما ادعاه من أنه رسول من الله. وطالب موسى أن يثبت صدق ادعائه، ولعل موسى قد فرح بذلك وأدرك لأول مرة حكمة تزويده بأدوات الإثبات، فبادر بتقديم هذه الأدوات التى اعتبرها فرعون ألاعيب يبرع فيها سحرته، مما يظهر أن السحر كان بضاعة رائجة، وأن المصريين كانوا سباقين فى هذا الفن.

وما دام التحكيم على هذا النحو سابقًا على القضاء، فإن ذلك يثير الشك حول اعتبار ذلك التحكيم تحكيمًا؛ لأن الخيار هو دائمًا بين القضاء والتحكيم، ولا يجوز

الجمع بينهما، إلا أن يكون القضاء رقيبًا على السير الدقيق لإجراءات التحكيم التجارى وفق ما رسمه القانون وإلا أبطل القضاء حكم التحكيم.

ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن الإشارة إلى حكم من أهل كلٍّ من الزوجين ليعملا معًا بحكمتهما، وما يفترض فيهما من فهم لمصالح الطرفين، ووصل ما انقطع فى علاقاتهما هو من قبيل المساعدة الحميدة أو التوفيق باعتبار الحكيم طرفًا ثالثًا يرجو إصلاح البين بين الزوجين، وليس التحكيم بالمعنى الفنى. ولم تشترط الآية الكريمة إلا أن يكون قصدهما الإصلاح وليس الاتفاق على مبدأ الانفصال، وترتيب آثاره وتسهيل تحققه.

وهذا التكييف قائم عَلَى تفهم المهمة الدقيقة للتحكيم الذى يناط عادة بهيئة قَد ينهض بها محكم واحد أو ثلاثة أو خمسة أو سبعة حَتَّى تصدر حكمًا بأية أغلبية، ما دام تشكيلها وترًا، وذلك رغم أن قانون الأحوال الشخصية المصرى المعدل عام ٢٠٠٠ قَد تضمن النص صراحة عَلَى تحكيم مماثل يسبق الحكم القضائى، وليكون التحكيم إجراءً شكليًا لازمًا لصحة صدور الحكم من الوجهة الإجرائية، وليكون الحكم القضائى عادة لصالح خلع الزوجة حَتَّى لَوْ اعترض زوجها وأثبت المحكمان ذلك، فَهُوَ حكم مساير لرغبة الزوجة ومناقض لحقِّ الزوج فى الإمساك بزوجته.

ولعل لجان فض المنازعات هىَ أقرب إلَى هَذَا النوع من التحكيم بَيْنَ المتخاصمين والمتنازعين، خَاصَّة فى القضايا الإدارية، ولا يمكن أن تَكُون توصيتها إلاَّ ذَاتَ طابع استرشادى عِنْدَ اللزوم عِنْدَ تحضير الدعوى.

ويضيف القرآن كيف أن السحرة المصريين أدركوا أهمية عملهم لَدَى فرعون من أجل إنقاذ نظامه السياسى، وليس مجرد مسألة عقائدية؛ لذَا لجئوا إلى مساومة فرعون مطالبين على الأرجح بوضع سياسى فى مجتمع طبقى صارم، لم يكن لهم فيه موضع قدم، وأقرهم فرعون على طلبهم.

وقد صور فرعون اللقاء مع موسى تصويرًا يضع القضية فى إطارها القومى على أنها صراع بين الوطنية المصرية والادعاء الأجنبى ومحاولة إفساد حياة المصريين والإتيان ببدع لا يقرها المجتمع المصرى وليس مستعدًا لقبولها.

٢ ـ أما عرض فرعون على موسى أن يختار موعد اللقاء الذى عرف بيوم الزينة ﴿ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَّا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنتَ ﴾ [طه : ٥٨] وطلب سحرة فرعون أن يبدأ موسى بإلقاء عصاه، فهو ليس إلا من قبيل إظهار الثقة فى النتيجة، وليس تأدبًا من فرعون وسحرته. وقد تعنى الإشارة إلى أن فرعون فوض موسى فى تحديد الموعد حتى لا يخلفه فرعون أولاً ولا موسى ثانيًا، كما تشير إلى مرتبة الحضارة التى بلغتها مصر فى عهده.

٣ ـ عندما أدرك السحرة أن عصا موسى حية حقيقية، بينما لم يزد عملهم على أن سحروا أعين الناس بفنونهم، كانت النتيجة غير متوقعة، رغم أن الهدف من اللقاء هو إثبات جدية ادعاء موسى النبوة. فكانت النتيجة صاعقة لفرعون وهى أن بادر سحرته بإنكار ألوهيته وسلطته، والإيمان بما جاء به موسى وأخوه مما اعتبره فرعون تحديًا لسلطانه؛ لأن الإيمان بالله يعنى الطعن فى الشرعية السياسية لفرعون الذى أقام سلطانه بوصفه إلهًا.

واللافت للنظر فى هذا المقام أن فرعون قد انزعج ليس لإعلانهم الإيمان برب موسى، وإنما لإعلانهم ذلك الإيمان قبل أن يأذن لهم به، ولعله فى هذه اللفتة كان حريصًا على ألا يفقد سلطانه على شعبه؛ ولذلك وصف حركة موسى بأنها فتنة تهدف إلى إفساد المصريين وتغيير نظامهم المثالى وتحويلهم إلى نظام بعيد عن تقاليدهم، وهذه قضية سياسية واضحة.

٤ ـ وإذا كان الذين آمنوا بموسى هم السحرة أولاً وهم من المصريين، ثم تبعهم بعض بنى إسرائيل، فإن معظم من خرج مع موسى من المصريين، ومن ثم إذا كان لمن خرج مع موسى حق تاريخى فى فلسطين على أساس الفتح، فلا يجوز أن ينفرد بنو إسرائيل بهذا الحق؛ لأن من آمن بموسى هم خليط من المصريين ومن بنى إسرائيل. وهنا يظهر الفارق بين بنى إسرائيل، وهو مفهوم عرقى، وبين اليهود، وهو مفهوم دينى.

٥ ـ سبق أن أشرنا إلى أن تعقد مهمة موسى قد استوجبت عددًا من الضمانات النفسية والحقيقية، فضلا عن أنها تطلبت ـ بناءً على رغبة موسى ـ أن يؤازره أخوه

هارون، ومن ثم يثور البحث حول الوضع القانونى لهارون ﷺ، وسبب ذلك أن الأنبياء جميعًا كانوا إما أنبياء فقط أو أنبياء ورسلاً، ولم يكن يشترك اثنان فى رسالة واحدة سوى الرسالة الموساوية، فجاز لنا، والأمر كذلك، أن نبحث فى وضعية هارون الذى يبدو لنا من القرآن الكريم أن هارون تصور أن مهمته هى أن يشركه موسى فى أمره كمهمة ثانية وأن يشدد به أزره كمهمة أولى، وهى مهمة نفسية أوضحنا ظروف وملابسات طلب موسى من ربه أن يقره عليهما. وقد منّ الله عليه بعد ذلك بهذا الفضل الذى لولاه لما كان قادرًا على القيام بهذه الرسالة. ثم وردت إشارات لهارون بعد ذلك، وهى إشارات قليلة. فقد جاء التكليف فى المرة الثانية لكل من موسى وهارون ﴿ اذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ ﴾ [طه: ٤٢]، ﴿ فَأْتِيَاهُ فَقُولا إِنَّا رَسُولا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ . . . ﴾ [طه: ٤٧] ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا ﴾ [طه: ٤٨]. ﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ ﴾ [طه: ٤٩]. وقد أوضح الذكر الحكيم فى أكثر من موضع بأن هارون كان نبيًا هو الآخر، والله ـ سبحانه ـ يعلم حيث يضع رسالته.

ونفهم من السياق القرآنى أن مهمة هارون مقترنة بمهمة موسى بشقيها **الأول**: تحدى ألوهية فرعون، **والثانى**: تخليص بنى إسرائيل من بطشه. وقد فهمنا أن مهمة هارون ألصق بالشق الثانى من مهمة موسى. وهذا منطقى؛ لأن محاجة فرعون فى ألوهيته هى صلب الرسالة السماوية. أما الشق الثانى، فهو شق اجتماعى وإضافى مما يليق به طلب المساعدة والمساندة مثلما قام بذلك هارون. ورغم تنبيه فرعون لقومه بأن موسى وأخاه ساحران يريدان أن يخرجا شعب مصر من أرضهم بسحرهما ويذهبا بطريقتهم المثلى، إلا أن موسى هو وحده الذى نازل سحرة مصر فى ميدان السحر، ولم يكلف موسى أخاه بشىء خلال تركه مع قومه لتلقى التكليف، وربما يكون هذا هو السبب فى أن هارون قد ترك قومه وهم يتحولون عن دين موسى إلى الكفر حتى لا يكون تدخله مدعاة للجدل والتشكيك فى مهمته، وأن يكون ذلك سببًا فى الشقاق بين بنى إسرائيل.

* * *

الفصــل الثالـث

نظـريـة العقـود فى القـرآن الكـريم

العقد هو اتفاق بين طرفين أو أكثر، أو هو التقاء إرادتين أو أكثر لتنظيم مسألة من المسائل التى تصلح للعلاقات العقدية. ودون الدخول فى تفاصيل النظرية العامة للعقود والتى تؤكد فى معظمها على المساواة التامة بين أطراف العقد وعلى حرية التعاقد أو ما يسمى فى القانون سلطان الإرادة، فإن العقود التى تبرم بين الناس والتى تنظمها هذه النظرية العامة تختلف اختلافًا كبيرًا عن طائفة أخرى من العقود التى وردت فى القرآن الكريم. ومعنى ورود بعض العقود فى القرآن الكريم يجب أن يفهم فهمًا دقيقًا على أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن العقود التى ذكرت فى القرآن الكريم ليست هى كل العقود التى تطورت بحكم اتساع المعاملات الإنسانية. فالعقود التى لم ترد فى القرآن الكريم ليست عقودًا باطلة لمجرد أنها لم ترد فى القرآن الكريم.

الوجه الثانى: أن العقود التى وردت فى القرآن الكريم هى تلك العقود التى تتمتع بمكانة خاصة، وحرص القرآن على ذكر بعضها، وعلى تفصيل بعضها الآخر، وترك للناس أن يستخلصوا أن ما جاء فى القرآن الكريم هى توجيهات عامة. وعلى سبيل المثال، فإن عقد المداينة أو التداين أو عقد الدين فى المفهوم المعاصر من العقود الشائعة فى المعاملات التجارية والمدنية، وأن عدم كتابة الدين فى المعاملات التجارية هو جزء من العرف التجارى اقتضته طبيعة العلاقات التجارية التى تعتمد على الثقة والسرعة. يترتب على ذلك أنه إذا كان القرآن الكريم قد اشترط فى عقد الدين، فإن عدم الكتابة لا يعتبر انتهاكًا لنص قرآنى؛ لأن الكتابة ليست من الفرائض الدينية بالنظر إلى الحكمة من النص. والحكمة من النص واضحة، وهى تجنب المنازعات المترتبة على عدم وجود الدليل فى مثل هذه الأحوال؛ ولذلك فليس صدفة أن الدليل الكتابى فى المسائل المالية هو الدليل المعتبر بالدرجة الأولى، وبالطبع فإن الاعتراف بالدين قد يساعد على إعلانه أن يكون الدين مكتوبًا؛ ولذلك يجب أن نفهم النصوص القرآنية على الأقل فى مسائل

المعاملات، فهو أمر فصل فيه العلماء والفقهاء عبر العصور فهمًا معقولاً، فإذا كان القرآن الكريم قد نص فيما يتعلق بعقود الدين على نوع واحد من العقود وهو عقود الدين المحدد المدة، فهل الديون غير محددة المدة لا يسرى عليها الحكم أم أنها الأولى بالكتابة حفظًا للحقوق وقطعًا للمنازعات؟

الوجه الثالث: هو أن العقود المنصوص عليها فى القرآن نوعان: نوع يدخل فى النظرية العامة للعقود، وهو الذى يعقد بين الناس أى أن يكون أطراف هذه العقود من البشر، أما النوع الثانى فهو العقود التى تبرم بين بعض الناس وبين الله سبحانه وتعالى. ولما كانت هذه الفكرة تقيس على فكرة الحقوق التى تستحق بين الناس وتلك التى تستحق لله على الناس أو حقوق الله على عباده، فإننا نفضل أن نطلق على هذا النوع من العقود «العقود الافتراضية ـ virtual contracts» أو إن شئنا الدقة بالنظر إلى الطبيعة الخاصة لهذه العقود فإننا نطلق عليها العقود الإيمانية؛ لأنها تعتمد اعتماداً تامًا على طائفة واحدة من المتعاقدين وهى طائفة المؤمنين .

الوجه الرابع: أنه إذا كانت طائفة العقود الإيمانية تقتصر على المؤمنين مع الله ـ سبحانه وتعالى ـ فإنها تختلف عن النظرية العامة للعقود فى هذا الباب من حيث إن التعاقد فى النظرية العامة مفتوح لمن كان مهيئًا للتعاقد، ولكن فى العقود الإيمانية ليس الباب مفتوحًا إلا للمؤمنين، وهذه قضية بالغة الدقة .

وربما يرى البعض أن هذا النوع من العقود، بحكم طبيعته المعنوية، لا يخضع للنظرية العامة للعقود، وهذا صحيح، ولم يكن قصدنا أن نخضع هذا النوع المتميز للقواعد التى تجرى على طوائف العقود المنظمة لعلاقات الناس، وإنما قصدنا فى إيراد هذا النوع من العقود أن نثرى النظرية العامة للعقود، وأن ندخل فيها ما لم يكن جزءاً منها . بعبارة أخرى، هناك فرق بين أن نخضع العقود الإيمانية لنظرية العقود وبين أن نضيف هذه العقود إلى النظرية، فضلاً عن أننا نهدف من هذه المعالجة إلى الاستعانة بنظرية العقود لإلقاء الأضواء على ذلك الشق المتميز وهو العقود الإيمانية .

أنواع العقود الإيمانية فى القرآن الكريم

أولاً : عقد الشهادة : يقول الحق سبحانه وتعالى فى عقد الاستشهاد ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١) ﴾ [التوبة : ١١١] .

هذه الآية تعلن أن الله سبحانه وتعالى قد قرر أن يكون الطرف الأول لافتتاح العقد، وأنه قدم شروط العقد وهى بسيطة : الشرط الأول أن يبذل الطرف الثانى، وهو المؤمن، ماله ونفسه فى سبيل الله، فإن فقد ماله أو نفسه، اكتمل الالتزام الذى يترتب عليه، ووقع على الله - سبحانه وتعالى - بقية شروط العقد وهى أن يكون الثمن هو الجنة. فبذل النفس والمال من جانب المؤمن يؤدى بشكل أكيد ومضمون إلى قبض الثمن وهو الجنة. ولا يجب أن يفهم من الآية الكريمة أن المؤمن يجب أن يزج بنفسه لكى يقتل حتى يفوز بالجنة، وإنما أوضحت الآية بجلاء أن المؤمن يخرج فى سبيل الله بماله ونفسه فيقاتل وقدم قتله لغيره على قتله وفنائه، ومعنى ذلك أن الآية تحرض المؤمن على أن يبادر بهذا الإيمان إلى مقاتلة الأعداء، فإن قَتَل دون أن يُقتَل فهو حى، وإن قُتل بعد أن يكون قد قَتَل فهو فى الجنة. وقد يشق تحديد صفة المؤمن.

لقد أراحتنا الآية الكريمة من مشقة هذا التحديد؛ لأن الله سبحانه وتعالى أودع الإيمان فى القلوب، كما اختص نفسه بتحديد مصير المؤمن، فهو الذى يعلن من خرج مؤمنًا موقنًا بشروط العقد وشروط الشهادة، ومن خرج لغير ذلك، ولم يكشف الله سبحانه وتعالى عن أسماء الذين قضوا على حال من الإيمان أو غير الإيمان، يترتب على ذلك أنه من العبث أن نصادر على حرية الله فى تقرير مصير عباده المؤمنين فنقول هذا منتحر وهذا شهيد، ولست بحاجة إلى التذكير بأن كل الكتابات التى استعرت خلافًا واختلافًا لتحديد الصفة الخاصة للشباب الفلسطينى الذى يقوم بأعمال فدائية ضد الإسرائيليين فى الأراضى الفلسطينية وداخل الخط الأخضر واختلط النقاش على الناس، حيث خلطوا بين الطبيعة القانونية لهذا العمل وهل يوجه إلى مدنيين أو إلى عسكريين يهود وبين الطبيعة الخاصة بمصير هؤلاء الشباب بين أن يكون انتحاريًا أو أن يكون استشهاديًا.

ومن نافلة القول أن هناك فروقًا ضخمة بين الانتحارى وبين الاستشهادى من الناحية النفسية ما دمنا قد اتفقنا على أن مصير كلٍّ منهما يتحدد عند الله ـ سبحانه وتعالى ـ وإن كنا نعرف من أحكام القرآن الكريم أن للشهداء مكانة خاصة عند خالقهم، فهم فى مقاعد النبيين والصديقين وحَسُن أولئك رفيقًا؛ ولذلك يخرج من نقاشنا أمران: **الأمر الأول**: الجدل حول مَنْ هو المؤمن ومَنْ هو غير المؤمن، **والأمر الثانى**: الجدل حول مصير المقتول، منتحرًا أم مستشهدًا.

أما أوجه الاختلاف بين الانتحار والاستشهاد، فلعل أول هذه الفوارق هى أن المنتحر يصاب بحالة نفسية تفقده عقله أو صوابه أو حُسْن تقديره، أو أن يصاب بحالة من اليأس، ويكون الانتحار قفزًا إلى مجهول، وخلاصًا مما يؤرقه أو يحاصره.

والانتحار يعنى أن صاحبه لا يعترف بالله، كما لا يعترف برحمته، فضلاً عن أنه لا يرضى بقضائه، وهذا المنتحر يريد أن يسلب لنفسه حقًا لله ـ سبحانه وتعالى ـ هو حق الخلق والفناء، خاصة وأن الله ـ سبحانه ـ قد اختص نفسه بعدد من الأمور لا يعلمها إلا هو، ومن بينها القدر لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [لقمان: ٣٤]، مع ملاحظة أن كلمة «ما» تختلف عن كلمة «لا» لأن «لا» نافية وأما «ما» فى اللغة فهى قاطعة لكل علم، تمامًا كقوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ [لقمان: ٣٤]، فكلمة ما تنصرف إلى كل شىء، وليس فقط إلى نوع الجنين.

ومعلوم أن الانتحار خروج على قدر الله، ومصادرة على إرادته فيما يظن المنتحر، وإزهاق لنفس خلقها الله، وظن المنتحر أنه يستطيع القسمة بينه وبين الخالق، فالله يهب الحياة والمنتحر ينهيها، وهو يظن أنه يتسر هذه الحياة ويختار هو نهايتها على غير ما ورد فى الذكر الحكيم.

ومعلوم ـ أيضًا ـ أن الانتحار أعظم خطرًا من الشرك بالله، وهو الخطيئة الكبرى، وهو كبيرة الكبائر، ونظن أن الانتحار يسبق هذه الكبيرة، أو هو نوع من الشرك؛ لأنه يشترك مع الله فيما اختص الله به نفسه، واستلاب لسلطة حجزها الله لنفسه ولم يفوض غيره بها أو يطلع غيره عليها. يترتب على ذلك، أن الانتحار غير متصور عند المسلم ما

دام يعتقد أن الله هو الخالق وأن الله هو المميت، وهو الذى يحيى، وهو الذى يقدر للإنسان معيشته بأوسع معانيها.

وفى هذا يفترق الإسلام عن المفاهيم الغربية فى أن حرية المرء لا تشمل حريته فى القضاء على نفسه، بل على العكس إن الإسلام ألزم الإنسان بالحفاظ على ما أسماه الفقهاء بالضرورات الخمس وأولها البقاء، أى الحياة، فضلاً عن حفظ الجسد والنفس والعرض والمال والعقل، وإن هذه الضرورات الخمس مقدمة على كل تكليف. أما الحرية فى الغرب، فتعنى حرية المرء على نفسه وجسده حتى لو خالفت هذه الحرية شرائع السماء، فيجوز فى الغرب أن يتخلص الإنسان مما يعانيه بالانتحار، وأن يضع حداً لحياته، كما يجوز أن تضع الجماعة حدّاً لحياة المرضى الذين يعانون من آلام مبرحة أو لا يطيقون المرض أو يعانون من أمراض لا يرجى شفاؤها، وهو ما يطلق عليه الموت الرحيم الذى أباحته بعض التشريعات الأوروبية التى تتسع رقعتها فى هذا الاتجاه.

ومن ناحية أخرى، فإن الاستشهاد حالة إيمانية؛ لأن الشهيد يهب نفسه دفاعًا عن مقدساته وهى الأرض والدين والأهل ضد الظلم وسلب الحقوق، وهو إن فعل ذلك فقد ودَّع الدنيا ثقة فى ثواب الآخرة وآمن بشروط العقد فدخله طائعًا مختاراً، وهذا هو السبب فى أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ فتح هذا النوع من العقود ببيان شروطه، ثم وضع له عدداً كبيراً من الضمانات حتى يزداد إيمان المؤمن ويشتد يقينه؛ لأن المتعهد هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ الذى أمر عباده فى القرآن الكريم باحترام العقود والعهود والمواثيق، فما بالنا بعهود الله ووعوده ومواثيقه.

أما الضمانة الأولى فى الآية الكريمة: فهى التأكيد بكلمة ﴿ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ﴾ و«أن» هنا تعنى مقابلاً أو بشرط أو على أساس.

والضمانة الثانية: فهى كلمة ﴿ وَعْدًا عَلَيْهِ ﴾، وعندما يكون الوعد من الله على الله فإن الضمانة لا تحتاج إلى تأكيد، ذلك أن القضية الإيمانية لا تتجزأ، فمن آمن بالله آمن بوعده ما دام الإيمان غيبًا، وما دام الإيمان محله القلب وهو مضطرب، ولكن إذا دخله الإيمان استقر فى مكانه وثقل باليقين، واطمأن إلى هذا الوعد الحق.

أما الضمانة الثالثة: فهى التأكيد فى الآية على أن هذا الوعد الذى قطعه الله ـ سبحانه ـ على نفسه هو وعد حق، والحق من أسماء الله الحسنى، والحق فى الآية أداة تأكيد

وجاءت كلمة « وعدًا» منصوبة حتى يكون لوقعها أثر أكبر، ثم جاءت كلمة حق مرفوعة حتى لا تكون صفة للوعد، وإنما تكون ضمانة إضافية .

أما الضمانة الرابعة: أن الله ضمن هذا الوعد الحق فى كتبه ودياناته، وهى على الترتيب التاريخى التوراة لليهود والإنجيل للمسيحيين والقرآن للمسلمين أو للناس عامة، فلا يخلو أحد هذه الكتب المقدسة من تأكيد لعقد الشهادة، ولا يجوز أن يقول غير المسلمين إن المسلمين ينتحرون لأن قرآنهم يحضهم على ذلك ما دام هذا النص القرآنى يقابله نص مماثل فى التوراة والإنجيل فى نصوصهما الحقيقية وليست المحرفة كما أرشدنا القرآن الكريم .

أما الضمانة الخامسة: فهى قوله ـ تعالى ـ فى صيغة الاستفهام التوكيدى: ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١١]، والتى تعنى أنه لم يخلق الله أحدًا أو شيئًا أشد وفاءً بعهده من الله .

الضمانة السادسة: هى قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِى بَايَعْتُم بِهِ﴾ [التوبة: ١١١] وهذه العبارة بالغة الدلالة فى مواضع ثلاثة:

الموضع الأول: هو أن الإيمان بشروط العقد يحقق النتيجة المرجوة، وأن الله يبشر المؤمن الذى قبل هذه الشروط باكتمال المكافأة ،فهذه البشرى هى ضمانة أخرى إضافية .

الموضع الثانى : أن المصطلح الوارد فى هذه العبارة ـ وهو البيع ـ قد يوحى بأن العقد يمكن أن يكون عقد بيوع أو عقد بيع؛ لأن المؤمن يبيع نفسه وماله بمقابل وهو الجنة، ومن ثم يمكن أن يصنف هذا النوع من العقود على أنه عقد بيع، أو أنه من عقود العوض أى أن الجنة هى التعويض عن التضحية بالنفس والمال أو عقود المعاوضة إذا أردنا أن نقرب نوعًا ما بين نظرية العقود القانونية وبين نظرية العقود فى القرآن الكريم، ولكننا نفضل أن نطلق على هذا النوع من العقود عقد الشهادة، وإن كان جوهر المعاملة هو الشهادة فإن شكل المعاملة هو البيع حتى ننسجم فى معالجتنا مع المصطلح القرآنى، فيصح أن يكون العقد عقد بيع، كما يصح أن يكون عقد شهادة والشهادة محلها البيع، فلا تناقض بينهما، ولكن تفضيل عقد الشهادة على عقد البيع هو تغليب للجوهر على

الشكل، وتجنب لما قد يساور القارئ بما قد يعرفه من عقود البيع فى القانون التى تتطلب بائعًا ومشتريًا وسلعة هى محل العقد. وحتى فى هذا الوصف، فإن المشترى هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ وأن البائع هو المؤمن، وأن السلعة هى النفس والمال، بقى أن نعرف أن عقد البيع ينتهى باكتمال تسليم البضاعة. إلا أن عقد الشهادة لا ينتهى بتسليم البضاعة وإنما يبدأ بها؛ لأن المراحل التالية على التسليم هى تلك المكافأة التى فاز بها المؤمن عند الله.

الموضع الثالث: هو هذا التأكيد السابع فى قوله تعالى: ﴿ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [التوبة: ١١١]، والفوز على وجه اليقين هو فوز المؤمن؛ لأن الصفقة فى صالحه ويعنى الفوز العظيم أنه ليس فوزًا عاديًا وإنما فوز من نوع خاص؛ لأن للحياة نهاية وللمال غاية، فإن أنفق المال فى سبيل الله حظى بهذا الفوز العظيم وهو الجنة، وإن قتل فى سبيل الله نال نفس الشهادة؛ ولذلك ورد النص فى قوله ـ تعالى ـ موضحًا ومكملاً لمركز الشهيد عند ربه حيث أكد القرآن الكريم ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

أولاً: مفهوم الشهادة

ورد فى القرآن مصطلح الشهادة فى عبارات عديدة ومفاهيم متعددة وبألفاظ مختلفة منها شهد مع المفرد والجمع وأشهد وشاهد وأشهاد وشهود وشهيد وشهداء.

فقد جاءت شهد بمعنى حضر، ومعنى أكد، وبمعنى حكم ﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا ﴾ [يوسف: ٢٦]، وبمعنى أقر ﴿ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا ﴾ [يوسف ٢٦]. وتأتى بمعنى علم كقوله: ﴿ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ ﴾ [النمل: ٤٩]. وتكون بمعنى اعترف كقوله: ﴿ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ ﴾ [النساء: ١٥]، وقوله: ﴿ وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴾ [الأنعام: ١٣٠]، وقوله: ﴿ فَإِن شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ ﴾ [الأنعام: ١٥٠]. وهى تأكيد بمقولة: إن الاعتراف سيد الأدلة، فإذا جاءت الشهادة مع الإقرار كقوله: ﴿ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴾ [البقرة: ٨٤] فهى تعنى وأنتم ترون بأنفسكم، وهى أعلى درجات الشهادة، حيث يجتمع فيها النظر والإدراك حقًا.

وأما قوله فى النمل: ﴿مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢] فتعنى حتى تقرونى أو حتى تشيروا علىَّ، وهى إشارة إلى النظام السياسى الذى كان قائمًا فى مملكة سبأ. وتعنى الشهادة هنا إبداء الرأى فى المسألة المعروضة من جانب مستشارى البلاط. ولكن هذا الرأى، وإن كان من الضرورى إبداؤه كحق للصفوة قبل الملك فإنه ليس ملزمًا للملك مما نقرؤه فى قوله تعالى: ﴿وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ (٣٣)﴾ [النمل: ٣٣] وقد دلت سورة النمل على أدب المشورة وقواعدها الراقية فى مملكة سبأ.

وقد تعنى الشهادة العلم مثل قوله: ﴿لَّكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ﴾ [النساء: ٦٦]، ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]. وقد تعنى الشهادة الحضور والمشاهدة لقوله ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]. وقد تعنى الشهادة تحقيق المنفعة كقوله: ﴿لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: ٢٨]. وأما شهادة الزور، فتعنى مخالفة الحقيقة والإخبار بغيرها؛ ولذلك نزه الله المؤمنين عنها، كقوله فى الفرقان: ﴿وَالَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ [الفرقان: ٧٢]. وقد تعنى الرؤية والمشاهدة كقوله: ﴿مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [الكهف: ٥١]. وقد تعنى العلم والاطلاع كقوله: ﴿وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ﴾ [البقرة: ٢٠٤]. كما قد تعنى إشهاد الغير على التصرف، وهى فى الشريعة نوعان من التصرفات التى تحتاج إلى الشاهد كشرط من شروط صحة الشهادة أو صحة التصرف، سواء فى انعقاده أو فى تنفيذه. **النوع الأول:** هو التصرفات المالية التى يخشى عليها من تقادم العهد أو تغير الذمم أو فناء أطراف المعاملات، **والنوع الثانى:** هو العلاقات الاجتماعية، وأهمها الزواج والزنا.

والأمثلة على نوع المعاملات المتطلبة للشهادة وافرة فى كتاب الله. فالتداين يتطلب الشهادة مهما كان قدر الدين، وكذلك البيع ووظيفة الشاهد هى توثيق المعاملة مخافة الرجوع فيها، خاصة إذا لم يترتب على العقد التسليم الفورى، أو إذا تراخى التسليم أو اقتضاء كامل الثمن بعض الوقت.

كما تجب الشهادة من قبيل التوثيق ـ أيضًا ـ عند رد أموال اليتامى والقُصَّر إليهم. أما الشهادة فى الزنا، فهى لأربعة رجال. وقد تأتى كلمة الشاهد بمعنى المبلغ، كقوله:

﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا ﴾ [الفتح : ٨]. وقد تأتى بمعنى الشفيع، كقوله تعالى : ﴿ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴾ [النساء : ٤١]

مما تقدم يتضح أن الشهادة هى الإخبار المستند إلى علم مصدره بعض الحواس، وهذا المعنى يطابق المعنى المتداول فى القانون الوضعى، فالشهادة لها أركان وشروط وأوضاع فى كل من القرآن الكريم والقانون. أما أركانها فى القرآن، فهى الشاهد والشهادة والسياق، والشاهد فى القرآن إما أن يكون الله أو النبى، أو الإنسان مؤمنًا أو كافرًا، وقد يكون مجرد حضوره للواقعة هى الشهادة بعينها. وأما الشهادة، فقد تكون الإقرار بمسألة عقيدية، كما قد تكون حكمًا فاصلاً أو قاعدة يقاس عليها، كما رأينا فى القاعدة التى وضعها الشاهد فى قصة يوسف. وأما السياق، فيدور حول المسائل العقيدية، كما يدور حول المسائل والتصرفات والمعاملات المالية والاجتماعية، كما أوضحنا. والأصل أن الشاهد قد يحضر الواقعة بنفسه وقد تتجمع معلوماتها لديه من مصادر مختلفة؛ لذلك قد يكون شاهدًا مباشرًا أو غير مباشر، وفى الحالين، فإنه يدلى بما يعلم، سواء بلغه العلم بأحد حواسه أو عن طريق آخر.

وكما أن الشهادة فى القرآن فى بعض المعاملات إجبارية يتعين على الشاهد ألا يخفيها أو ينكر العلم بها، فهى كذلك فى القانون الوضعى حيث تلزم التشريعات المختلفة ـ من ترى سلطات التحقيق ـ أهمية شهادته لسير العدالة ـ بالمثول للشهادة. وإذا كانت شهادة الزور من الكبائر لأنها تغير عن عمد وجه الحق وتقلب ميزان العدالة ـ خاصة إذا كانت شهادة حاسمة ـ فإن كافة التشريعات الوضعية الجنائية تعاقب شاهد الزور، بل إن هذه التشريعات الجنائية تصل بالعقوبة إلى حد الإعدام إذا كانت شهادة الزور هى السبب المباشر فى الحكم بإعدام البرىء. كما تتطابق الآثار المترتبة على إدانة شاهد الزور فى القرآن الكريم والقانون الوضعى : فلا تقبل له شهادة ويسقط عنه الاعتبار والأهلية.

أما ضرورة الشهادة فى القرآن الكريم فى بعض المعاملات فأمر مختلف عليه بين الفقهاء؛ فمنهم من يرى أن الشهادة فى الدين وفى رد أموال اليتيم وفى الزنا والزواج إجبارية لا يجوز إبرام المعاملات أو الأحكام الخاصة بها بغير الشهادة ووفق النصاب الذى فصله القرآن الكريم وأكملته كتب الشريعة الإسلامية. كما يرى البعض الآخر

ضرورة الشهادة بنصابها المقرر فى القرآن فى بعض المعاملات، ولكنها تكتسب قيمة إضافية بالتوثيق وطمأنينة المعاملات فى أحوال أخرى. فلا ضير لديهم أن يتداين الناس، ولكن إثبات الدين سيصبح عسيراً ما لم يدون، كما يصبح الإثبات طعينًا ما لم يُملل الذى عليه الدين أو وليه مخافة الطعن بانعدام الإرادة أو فسادها من جانب المدين، وقطعًا للمعاملات الربوية التى تتداخل مع المداينات.

والأصل أن يكون الشاهد على غيره، قد يكون شاهدًا على نفسه، وذلك فى صورة الإقرار أو الاعتراف بشرط أن يكون خاليًا مما يصيب الإرادة من مطاعن فلا يرغم على الاعتراف أساسًا أو على الإدلاء بغير الحقيقة خوفًا أو طمعًا، أو الاعتراف على النفس أقوى من الشهادة على الغير؛ لأن الاعتراف السليم مقدم على كافة الأدلة الأخرى. أما الشهادة على الغير، فهى إحدى أدلة الإثبات فى القانون، وللقاضى أن يعطيها الوزن الذى يراه فى إثبات الحقيقة.

الوضع القانونى للشاهد على المعاهدات فى الشريعة الإسلامية

تنقسم تصرفات الرسول ﷺ التعاقدية إلى قسمين: **القسم الأول**: التصرفات الفردية التى كان يقررها بنفسه، سواء لمنح الأمان أو تقرير بعض الأوقاف لبعض الطوائف، وهذه من نوع القرارات الرئاسية، ومع ذلك فقد جرت سنة الرسول على أن يشهد الله ورسوله ومن حضر من المؤمنين. وقد يُشْهد بعضًا من أصحابه، كما قد يسمى الشهود دون أن يوقعوا على الوثيقة التى شهدوا عليها. وفى هذا النوع من الإشهاد كان يركز دائمًا على النمط الأول، وفى القليل من الحالات كان يشهد بعض أصحابه، أما **القسم الثانى** من التصرفات التعاقدية فهى المعاهدات التى أبرمها، وأشهرها صلح الحديبية الذى أشهد عليه ٣٥ من كبار الصحابة بالإضافة إلى علىّ كاتب الوثيقة. وكان كاتب الوثيقة - كقاعدة عامة - ضمن الشهود. أما سبب إشهاد هذا العدد الوفير من كبار الصحابة، فهو فى الغالب بناء على طلب قريش التى أرادت أن تستوثق من جدية التعاقد، ومن إجماع الصحابة على هذا الصلح الذى كان صلحًا غير متكافئ وينطوى على غبن للمسلمين، فأرادت قريش أن يكون الشهود ضمانة إضافية لاحترام هذا الصلح وإنفاذه.

ولم يشترط المسلمون عدداً مقابلاً من شهود قريش؛ لأن الرسول كان يعلم أنه صلح مؤقت، وأن قريش حتى لو اجتمعت كلها على ضمانة لا عهد لها، وهذا ما أكدته الأحداث عندما نقضت قريش هذا الصلح، فكان فتح مكة هو الجائزة الكبرى.

انظر للتفصيل: الشاهد فى التقاليد الإسلامية، كتابنا باللغة الإنجليزية، المركز القانونى للشاهد عَلَى المعاهدات فِى القانون الدولى ـ تَحْتَ الطبع.

ثانياً: الوضع القانونى لعقد الشهادة

الشهيد فى القرآن الكريم قد يكون شاهداً، كقوله تعالى: ﴿ **وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ** ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿ **وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ** ﴾ [آل عمران: ٩٨]، ﴿ **فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا من كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ** ﴾ [النساء: ٤١]، ﴿ **وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾ [المائدة: ١١٧] ﴿ **ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ** ﴾ [يونس: ٤٦]، وقد تكرر معنى الشهيد على أنه الشاهد فى مواضع عدة من سور القرآن الكريم: (الحج: ١٧، سبأ: ٤٧ ـ فصلت: ٤٧، ٥٣، ق: ٢١، ٣٧، المجادلة: ٦، البروج: ٩، العاديات: ٧، البقرة: ١٤٣ ـ النساء: ٢٣، ٤١) وغير ذلك كثير والشاهد جمعها شهود وشهداء ﴿ **أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ** ﴾ [البقرة: ١٣٣].

أما من يموت فى سبيل الله، فهو شهيد بلغة الحديث النبوى، ولكن القرآن الكريم لم يستخدم هذا المصطلح، بل استخدم تعريفه وماهيته ومدلوله فى مناسبات، وترك تحديد من يدخل فى طائفة المعاملة والإكرام بسبب الشهادة إلى الأحاديث النبوية الشريفة. فقد أشار القرآن إلى الشهيد دون وصفه بهذه الصفة فى حالتين: **الأولى:** هى التى يقتل فيها الإنسان فى سبيل الله ﴿ **وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ** ﴾ [آل عمران: ١٦٩] هى عندما يبرم المؤمن عقد الشهادة. ولكن القرآن الكريم وهو يبين مقام الشهيد استخدم لفظة الشهداء جمعاً ﴿ **فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا** ﴾ [النساء: ٦٩].

أما الحالة الثانية: فهى ما ورد فى الآية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ [التوبة: الآية ١١١] ومن هذه الآية الكريمة يتضح لنا ما يلى:

١ - أن الله - سبحانه وتعالى - الذى منح الحياة والأموال قد اعتبر الحياة والأموال ملكًا لصاحبهما، والدليل على ذلك أن الله - وهو القادر على أن يسترد الحياة والأموال - يحب أن يقدم الإنسان طواعية حياته وماله فى سبيل الله على سبيل البيع فنكون بصدد علاقة فريدة يكون فيها المشترى هو الله - سبحانه وتعالى - ويكون فيها البائع هو الإنسان ويكون محل الشراء هو الحياة أو المال. وإذا كان القانون المدنى ينشغل أساسًا بعقد البيع رغم أن البيع يقابله فى وجهه الآخر الشراء، فإن المصطلح القرآنى يرتكز على الشراء كما يرتكز فى القرض على المقترض والمشترى والمقترض فى الحالتين ومن موضعين مختلفين هما الله - سبحانه وتعالى - فعندما يعرض الله على عباده صيغه القرض، فإنه يعرض عقداً متكاملاً، ويترك لمَن شاء من عباده أن يصبح الطرف الآخر فى التعاقد لقوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥]. والقرض الحسن قد اكتسب حسنه ابتداء من أنه قرض لله الملك الوهاب. كما أنه اكتسب هذه الصفة من أن المقرض قد حسن قصده واستقر عزمه ثقة ويقينا فى هذا العقد الذى يظهر منه محل القرض ويظل مقابل القرض غيبًا، فكما آمن بالله وهو غيب فقد آمن بوعده وهو غيب أيضًا.

٢ - أن الآية الكريمة تنشئ عقد الشهادة، وطرفه الأول هُوَ المشترى وهُوَ الله - سبحانه وتعالى، وأما طرفه الثانى فَهُوَ المؤمن دُونَ سواه ومن الواضح أن عقد الشهادة فى الآية الكريمة يختلف عَن عقد القرض، لأن عقد القرض مفتوح للمؤمن وغير المؤمن، وأما عقد الشهادة فَهُوَ قاصر عَلَى المؤمنين، وهذا أمر مفهوم لأن عقد القرض محله المال، وأما عقد الشهادة فمحله الحياة، والمال يُمكن رده، وإنما الحياة إذًا أخذت لا ترد إِلَى الدنيا وإنما يبدلها الله للشهيد حياة خالدة ومكانة متميزة. ورغم أن القرض إِلَى الله قَد يرد فى الدنيا والآخرة مضاعفا لمَن يشاء، فَإن الشهادة ومكانتها فى الآية الكريمة لا توهبَ إلاَّ للمؤمن الذى أقدم طائعًا مختارًا معتمدا عَلَى أن يقوم حياته وقد وثق من أحكام العقد فيهبه الله الشهادة، ومعنى ذلك أن الشهيد يُختار من بَيْنَ عباد الله،

ودليلنا عَلَى ذَلك قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ﴾ [لقمان: ٣٤]

٣ ـ وقد حددت الآية الكريمة شروطًا للشهادة دُونَ أن تُسَمِّى أو تصف الفعل وهو الاستشهاد، وأول هَذه الشروط: أن يكُون مؤمنا بالله وبوعوده واثقًا من هَذه الوعود ثقته فى قضيته. والشَرّط الثانى: أن يقاتل فى سبيل الله، والشرط الثالث: أنَ يقتل، فإذَا آمن وقاتل ولم يقتل فلا محل للحديث عَن الشهادة؛ لأن وصف الشهادة من الآية ينصرف إلَى أن المؤمن يشهد الله عَلَى أنَّهُ يقدم حياته فى سبيل الله خالصة لَوجهه الكريم.

٤ ـ ورد التأكيد عدَّة مرات عَلَى أن الجنة والمكانة الرفيعة هُمَا مقابل القتل فى سبيل الله، التأكيد الأول فى لفظه (بأن) ومعناها بشرط أو عَلَى أساس. والواضح من ألفاظ الآية الكريمة أن أفعال الله ـ سبحانه وتعالى ـ أفعال منتهية إذَا قال للشىء كن فيَكُون، ولا يُسْرَى عَلَيْهَا عامل الزمن، الَّذى يعبر عَن النسبية، والذى يليق فقط بحياة الآدميين. فالإنسان وحده هُوَ الذى يَملك ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً؛ ولذلك أشارت الآية الكريمة إلى أن الله اشترى، فهَذَا أمر مقضى وليس عَلَى المؤمن إلاَّ أن يقبل عقد الشهادة. والقَبول بعقد الشهادة لا يكُون بالإعلان كَمَا هُوَ الحال فى سَائر العقود ولا بالنية فى الارتباط بالعقد، وإنما ينفرد هَذَا العقد الفريد حقًا بأن الارتباط به يَتم عَن طريق تَنفيذه من خلال الوفاء بالالتزام الرئيس، بَلْ الوحيد فيه، وهو المبادرة إلَى القتال فى سبيل الله إلى أن يسقط المؤمن شهيدا فَقَد دفع حياته أولا، وعلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ المقابلَ وهو الجنة.

أما التأكيد الثانى: فَهُوَ مَا ورد بالآية الكريمة ﴿ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ ﴾ [التوبة: ١١١]. وهذا تأكيد مركب من ثلاث طبقات، **الطبقة الأولى**: أنَهُ وعد، ومن صفات الله أنَهُ لا يخلف وعده، **والطبقة الثانية**: أنَّه وعد حَق. ووعود الله جميعًا حَقّ، ولكن التلازم بَيْنَ الصفة والموصوف عَلَى نحو خاص فى هَذَا المقام يدل عَلَى أن كلمة حَقّ هى تأكيد محدد وليست مجرد وصف للوعد، **وأما الطبقة الثالثة**: للضمان المركب، فهى النص عَلَى هَذَا الوعد فى الكتب الثلاثة المُقَدَّسَة وهى الكتب اليهودية والمسيحية والإسلام، ومعنى ذَلك أن عقد الشهادة عقد يدخل فيه جميع

المؤمنين فى كُلّ الأديان السماوية، فَهُوَ عقد مؤبد، وهو من أركان الإيمان فى هَذه الأديان. نَقول ذَلك لكى نؤكد من خلال هَذَا التحليل، أن الاَستشهاد لَيْسَ حكراً عَلَى المسلمين، وليسَ جزءاً من ثقافتهم وحدهم كَمَا تزعم إسرائيل والولايات المُتحدَة، ومن يقفون ضدَّ فكرة الشّهادة ويربطون بَيْنَهَا وبين الإرهاب فلا يربط بَيْنَهُمَا إلاَّ حقيقة واحدة وهى أن الاستشهاد يلقى الرعب فى قلوب المعتدين، كما يلقى بالَرعب فى أفئدتهم فَهُوَ إرهاب من حيث الأثر، ولكنه لَيْسَ كالإرهاب الَّذى يوقع الضرر بالأبرياء ويفسد ما صلح من جَوانب الحياة، ولا يميز بَيْنَ المعتدى والضَحية، فالإرهاب ضدٌّ المعتدى مقاومة، وَليس إرهابًا كَمَا تزعم إسرائيل والولايات المُتحدَة. بَلْ إن الشهادَة لاتباع العقائد الأرضية مألوفة، ولو بتصنيف مختلف؛ طلبًا لحَق أودفاعًا عَن حَقّ.

وقد ورد الوعد فى القرآن الكريم فى مواضع مختلفة لا مجال لحصرها وبصيغ مختلفة. فَهُوَ تارة وعد الحقّ كَمَا فى (النساء: ١٢٢، يونس: ٤، ٥٥) وتارة أخرى، فَإن وعد الله غَيْر مكذوب كَمَا فى هود (الآية ٦٥) وهو وعد مفعول كَمَا فى سورة الإَسراء الآية: ١٠٨) وفى موضع آخر (مريم: ٦١) كَانَ وعده مأتيًا. ومن مثل المواضع الَّتى وردت فيهَا كلمه الوعد سواء كَانَ وعد الله مباشرة أو كَانَ الفعل مبنيًا للمجهول، ويَقوم نائب اَلفاعل فيه مقام الفاعل مثل وعد المتقون، فَإن الآية الَّتى تتضمن عقد الشهادة تحدد أن هَذَا الوعد للشهيد من الله.

* * *

الفصـــل الرابــع

صور الصراع فى القرآن الكريم

تعرف الحياة صوراً متعددة من الصراع والخلاف والنزاع واستخدام العنف، سواء كانت حياة الأفراد أو حياة الأمم؛ لذلك تعددت أساليب الضبط القانونى والاجتماعى لمواجهة صور العنف فى العلاقات الفردية والاجتماعية والدولية. ونظراً لاتساع الموضوع لما لا يحتمله المقام، فقد اخترنا عدداً من صور الصراع ووسائل الضبط القانونى التى وردت فى القرآن الكريم فى ضوء الممارسات المعاصرة، وهى الحرب والسلام، والعدوان، والجزاء، والقصاص، والانتقام والثأر، والتجسس، ثم الحدود.

أولاً: الحرب والسلام والعدوان فى القرآن الكريم والقانون المعاصر

١ ـ الحرب

وردت كلمة الحرب أربع مرات، كما ورد فعلها يحارب مرتين. وقد جاءت الحرب فى القرآن تارة ضد الله ورسوله وتارة تكون الحرب من الله ورسوله، ولكن كلمة الحرب العادية وردت ثلاث مرات، فهى تارة يوقد نار الحرب، وتارة أخرى حتى تضع الحرب أوزارها، ومعنى ذلك أن الحرب وردت فى القرآن بمعان ثلاثة:

أولها: الحرب ضد الله ورسوله، وهى ما يطلق عليه فقهاء الشريعة المستحقة لحد الحرابة، ولكن الحرابة فى نظرنا هى إحدى صور الحرب ضد الله ورسوله؛ لأن المعنى العام لهذه الحرب هو ليس فقط تحدى الله ورسوله والخروج على شريعته، وإنما إرغام المؤمنين على أن يحذوا حذوهم، وهم الذين وصفهم القرآن الكريم بأنهم يفسدون فى الأرض، أى يخرجون الصالح عن صلاحه، ويصدون عن سبيل الله؛ ولذلك كان جزاء الحرابة هو القتل لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة: ٣٣].

أما المعنى الثاني: فينصرف إلى الحرب التي يشنها الله ورسوله على العصاة من عباده، خاصة الذين رفضوا ترك الربا وأصروا عليه، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨]. وقد نظمت هذه الآية وما بعدها أحوال التوبة عن الربا وأحوال العسرة، وما يجب أن يتبع من نظام القروض في مثل هذه الأحوال، أو رد الدين إذا كان المدين معسرًا، ويكون البديل عن اقتضاء الربا من المدين المعسر هو انتظار يسره ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

وهكذا، نرى أن الحالتين السابقتين هي أقصى درجات الحرب لأنها لتعلقها بالله ورسوله، إما حرب ضدهما وإما حرب معهما، ويكون أطراف الحرب الأخرى هم عتاة العصاة: الحرابيون والمرابيون. ويجمع المفسرون على أن اتصال الله ورسوله بالحرب ضد هؤلاء سببه عظم الجرم الذي يرتكبونه في حق المجتمع. فالحرابة هي إفساد في الأرض وتعطيل لوظيفة الإنسان كخليفة في الأرض، والربا هو الآخر من أشد الممارسات التي يقوم بها المرابي ظلمًا وعنتًا على المدين المحتاج، مما يورث العداوة بين الموسر والفقير في المجتمع ويقضي على فضائل التضامن والتراحم التي يحث عليها الإسلام وعلى فلسفة المجتمع التي يتغيا الإسلام تشييده، لكي يكون كالجسد الواحد **«إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»** ولا يمكن أن تتضامن أعضاؤه ما دام الربوي ينظر إلى المدين تلك النظرة الدنيئة، ويتسلط عليه رغبة متعطشة إلى زيادة ماله، واستثمار أوقات الحاجة عند المعسرين.

أما المعنى الثالث للحرب: فهو المعنى العادي الذي تعرفه الشعوب والدول على مر العصور، وهو الصراع الذي يتخذ من الأسلحة أداة والاشتباك وساحات المعارك والضحايا موضوعًا، ولكن القرآن أشار إلى معنى آخر للحرب لعله يقصد بها الفتنة، وذلك في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤].

أما المعنى العادي، فقد ورد في سورتي الأنفال ومحمد، ففي الأولى يحث الله نبيه - عليه الصلاة والسلام - على أن يسلك بأعدائه إذا ثقفهم في الحرب سلوكًا يكفل تشريدهم وتمزيق صفوفهم والالتفاف عليهم، فهو درس من الله في فنون الحرب. وأما في الثانية - أي في سورة محمد - فقد وضع القرآن القاعدة التي يجب اتباعها في معاملة الأسرى في أوقات الحروب، وهي إما المن عليهم بإطلاق سراحهم وذلك بعد انتهاء

الحرب حتى لا يعود إلى الانضمام إلى صفوف المحاربين من مواطنيهم، وإما أن يتم دفع الفدية عن كلٍّ منهم، ويكون التسريح والفداء كلاهما بعد انتهاء الحرب. والمعلوم أن الأسرى فى زمن نزول القرآن كانوا يقتلون أو يسترقون، ولكن القرآن استحدث قاعدة تبقى على حياتهم، بحيث يمكن بعد ذلك منحهم حريتهم تكرمًا من المسلمين أو عن طريق افتدائهم بالمال، وقد يشمل الافتداء أيضًا مبادلتهم بأسرى المسلمين.

وإذا كان معنى الحرب العادية مفهومًا، فإن الذى يحتاج إلى بعض الإيضاح هو أن يحارب الله ورسوله أحدًا من عباده، ومعنى ذلك أن الحرب هنا تعنى التصدى بطرق الله لأحد خلق الله، ولا يكون معناها معنى حرفيًا.

الحرب فى المصطلح المعاصر

انشغل فقهاء القانون الدولى طوال القرون الماضية بتنظيم قواعد الحرب التى كانت القاعدة فى العلاقات الدولية وكان السلام استثناء. غير أن فكرة الحرب قد تراجعت لصالح السلام حتى أن ميثاق الأمم المتحدة لم يتضمن هذه الكلمة بعد أن مر المجتمع الدولى بمراحل متعددة لتقييد استخدام الحرب.

والحرب بوصفها صراعًا مسلحًا قد تكون مصطلحًا قانونيا، بحيث تعنى قيام حالة الحرب حتى لو لم يتخللها القيام بأعمال عسكرية، وبذلك أصبح الفصل ممكنا بين الحرب بالمعنى القانونى والصراع المسلح الذى يمكن ألا يكون حربًا بالضرورة. وقيام حالة الحرب ترتب آثارًا قانونية كثيرة سواء فى علاقات المتحاربين أو فى العلاقة بين المتحاربين وغيرهم على تفصيل يعرفه المتخصصون فى هذا الباب من أبواب القانون الدولى.

وإذا كان للحرب معنى فى سياق القرآن الكريم دون أن يفصل مضمونها والجوانب المتعلقة بها، من حيث إنه ليس كتابًا مدرسيًا، فليس معنى ذلك أن القرآن لم يهتم بإيضاح قواعد سلوك المتحاربين مثلما حرصت على ذلك القوانين الحديثة التى أصبحت تعرف بالقانون الدولى الإنسانى. فالمعلوم أن تعليمات الرسول - عليه الصلاة والسلام - والخلفاء الراشدين - خاصة أبو بكر وعمر - قد تركت لنا تراثًا زاخرًا بالقيم الرفيعة التى تفوقت على أحدث ما توصلت إليه القوانين الحديثة.

٢ـ السلام

استخدم القرآن كلمات متعددة لتدل على معنى السلام، وهى السِّلم بكسر السين والسَّلم بفتح السين. والسلام فى القرآن هو لغة أهل الجنة، والجنة هى دار السلام؛ ولذلك يُجمع الشراح على أن الإسلام هو دين السلام وليس الحرب، بَلْ إن الإسلام هُوَ السلام نفسه على النحو الَّذى أثبته أستاذنا المرحوم الدكتور طلعت العتيمى فى مطولة قانون السلام فى الإسلام، منشأة المعارف، ١٩٨٩ . ولكن كلمة السلم هى الأقرب إلى معنى الصلح والسلام بالمفهوم المعاصر، وما جاء فى سورة البقرة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨] إلا تصديقًا لذلك. ولكن القرآن لم يفصِّل شروط السلام كما لم يفصِّل حالات الحرب، وإن كان قد توسع بعض الشىء فى مسبباتها، كما سنرى عند تناول إصلاح العدوان.

أما السلام، فى المفهوم المعاصر، فهو نظام قانونى يعقب الحروب وله مقدمات، كما أنه يستند إلى اتفاقات السلام التى تسوى قضايا الحرب وتستشرف مرحلة العلاقات الجديدة، والأمثلة على ذلك لا تحصى، وأحدثها اتفاقات السلام العربية الإسرائيلية (مصر والأردن مِن ناحية، وإسرائيل مِن ناحية أخْرَى)

٢ـ العدوان

اقترن العدوان فى القرآن الكريم بالإثم، كما اقترن أحيانًا بالظلم فى حالة واحدة ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النساء: ٣٠]. وأجاز القرآن العدوان على الظالم وحده ونهى عن الإثم والعدوان، بينما حث على البر والتقوى. وفى سورة القصص أخذت الكلمة معنى مغايرًا فى قوله تعالى: ﴿قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨] ويستشف من الآية أن العدوان هنا يعنى الجور وتجاوز طرف لحقه إلى حقوق الطرف الآخر، أى أخذ طرف من الآخر ما لا حق له فيه. وهذا ينسجم مع المعنى العام للعدوان فى اللغة والاصطلاح من حيث إنه عدوان شخص على غيره بمعنى التجاوز، ولكن اللافت للنظر قوله

تعالى: ﴿ فَإِنِ انتَهَوْاْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٣] إذ إن العدوان مذموم وهو تجاوز كما ذكرنا، ولكنه في الآية محمود؛ ولذلك نرجح أن يكون المعنى المقصود لكلمة العدوان هو المبادأة، وهذا يدخلنا إلى معنى الكلمة في الاصطلاح المعاصر.

وكلمة عدوان في القانون الدولي من الكلمات والمصطلحات التي تفلت من كل محاولات الضبط والتنظيم؛ ولذلك لم تستخدم الكلمة في ميثاق الأمم المتحدة إلا مرة واحدة في المادة ٣٩ من الميثاق حيث رخص الميثاق لمجلس الأمن أن يحدد تصرفات الدول المعنية ويصفها وفق تقديره باعتبارها حالة من حالات العدوان؛ ولذلك اجتهد الفقهاء والدول في محاولة تعريف العدوان حتى قبل الميثاق ومنذ عصبة الأمم، وكان الاختلاف بين منهجين:

الأول: هو تعريف العدوان عن طريق حصر كافة الأعمال التي تعتبر عدوانًا، ويخرج من التعريف ما لم يدخل فيها، وهو التعريف عن طريق الحصر.

والمنهج الثاني: هو تعريف العدوان عن طريق وضع معيار يؤدي تطبيقه إلى التعرف على حالة العدوان عن طريق التمثيل له ببعض الأعمال مع الحرص على تطبيق بعض المعايير.

ولم يعتبر هذا القرار نهاية المطاف في كشف الغموض والتعقيد الذي يسود هذا الاصطلاح في بعض الأحيان غير أن بعض التصرفات لا شك تدخل في طائفة العدوان وهي الهجوم المسلح والغزو والاحتلال بصرف النظر عن الدوافع والملابسات، وتطبيقًا لذلك لم تعتبر إسرائيل قيامها عام ١٩٦٧ باحتلال أجزاء من مصر وسوريا وفلسطين عدوانا رغم أن جانبًا من الفقه القانوني المؤيد لإسرائيل قد أصر على عدم الأخذ بمعيار الطلقة الأولى، وإنما بمعيار آخر وهو توفر نية الحرب والإعلان عنها بالقول والفعل عن طريق الحشد العسكري والتعبئة العامة المادية والمعنوية في الطرف العربي حتى لو لم يكن هذا الطرف جادًا في شن الحرب، ولكن تصرفه أوقع في روع إسرائيل أنه عازم على الهجوم، فقررت أن تستبق هجومه بضربة وقائية تدخل في عرف هذا الفريق في دائرة الدفاع الشرعي الوقائي. وليس في القانون الدولي اصطلاح الدفاع الشرعي الوقائي.

وقد ترتب على الخلاف في تعريف العدوان في عام ١٩٦٧ آثار متعددة اضطر مجلس الأمن إزاءها أن يعبر عن الموقف بعبارات تتجنب التعرض لهذه الواقعة، وذلك بالإشارة في قراره رقم ٢٤٢ لعام ١٩٦٧ (إلى أراض احتلت في النزاع الأخير). ولكنه أشار بوضوح إلى

علامات العدوان عِنْدَمَا قَرَّرَ عدم شرعية الاحتلال ممَّا يَعْنى ضرورة الانسحاب . أى أن الانسحاب لَيسَ لَهُ مقابل ممَّا يناقض صنيعة الأرض مقابل السلام .

والصحيح أن ما حدث ليس نزاعًا ، ولكنه عدوان من إسرائيل تمكنت بموجبه من احتلال الأراضى العربية ، والمساومة بها لفرض شروط وفق مصالحها ، رغم أن كلمة الحرب ليست فى قاموس القانون الدولى المعاصر ، وأن الاحتلال الناجم عن الحرب أو العدوان لا يعترف به من جانب المجتمع الدولى . والحق أنه رغم تجاهل مصطلح الحرب لَيْسَت فى قاموس القانون الدَّولى المعاصر ، وأن الاحتلال الناجم عَن الحرب أو العدوان لا يعترف به من ميثاق الأمم المتحدَة أملاً فى عدم وقوعها ، فَقَد وقعت حروب عديدة راح ضحيتها الملايين مُنْذُ عام١٩٤٥ .

ثانيًا : الجزاء فى القرآن والقانون

١ ـ الجزاء فى القرآن الكريم

وردت كلمة الجزاء فى القرآن الكريم بمعان ثلاثة ، فقد يعنى الجزاء العقوبة ، كما قد يعنى الثواب أو المكافأة ، ويعنى من ناحية ثالثة أيضًا معنى محايدًا ، ولكنه أميل إلى معنى العقوبة . ومن قبيل الجزاء بمعنى العقوبة قوله تعالى : «وكذلك نجزى المجرمين ـ نجزى الظالمين ـ نجزى المفترين ـ نجزى كل كفور ـ تجزون عذاب الهون ـ جزاء الكافرين ـ ذلك جزاؤهم جهنم» وقد تعنى المكافأة والثواب والحسنى لقوله تعالى : «يجزى المتقين ـ يجزى المحسنين ـ يجزى الشاكرين ـ أولئك جزاؤهم مغفرة» .

أما المعنى الثالث المحايد المائل إلى معنى العقوبة ، فَهُوَ فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [التحريم : ٧]، أما قوله : ﴿ الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [غافر : ١٧] وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ ﴾ [طه : ١٥] ﴿ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [الجاثية : ٢٢]، فمعنى الجزاء فيها أقرب إلى الحياد ، وتتلون بلون العمل الذى قدمه الإنسان فى دنياه ولا تظلمون فتيلاً ، ويكون الجزاء هو عين الحكم مستندًا إلى حيثيات العمل فى الدنيا .

٢ ـ الجزاء فى القانون

الجزاء فى القانون له معنى واحد وهو العقوبة التى تنزلها السلطة العامة على منتهك القانون لكفالة احترام القانون بالقوة عند الاقتضاء؛ ولذلك يصر فقهاء القانون الداخلى ـ خلافًا لفقهاء القانون الدولى ـ على أن القاعدة القانونية لا تكون ملزمة ولا تتمتع بوصف القانون ما لم يتوفر لها عنصر الجزاء ضمن عناصرها الأخرى، وهى أن تكون عامة مجردة موجهة للكافة.

وتطبيقا لذلك يقترن الحكم القانونى بالجزاء المناسب على مخالفته، سواء كان الجزاء مدنيا أو قانونيًا أو جنائيًا، ولا يستثنى من الأسرة القانونية فيما يتعلق باشتراط توفر الجزاء سوى الدستور.

٣ ـ الفوارق بين القرآن والقانون

وهكذا يتضح أن كلمة الجزاء تختلف فى القرآن الكريم عنها فى القانون الوضعى من عدة وجوه أبرزها:

الوجه الأول: أن الجزاء فى القرآن يحتمل أحد معان ثلاثة، أما فى القانون، فلا يحتمل المصطلح سوى معنى العقوبة.

والوجه الثانى: هو أن نوع الجزاء فى القرآن الكريم هو عذاب الآخرة بعد الحساب ويوقعه الله تعالى، بينما الجزاء فى القانون يوقع إما على البدن كالإعدام أو على الحرية كالحبس أو على المال كالغرامة، فهى ـ إذن ـ عقوبة إما سالبة للحياة أو سالبة للحرية أو منتقصة من الكرامة أو سالبة للمال. وكل هذه العقوبات يقررها المشرع قرين كل مخالفة للقانون بحسب ما تراه السياسة الجنائية ويحكم بها القاضى وتنفذها السلطة التنفيذية بما لديها من صور السلطان والنفوذ وأدوات السلطة.

أما الوجه الثالث لافتراق كلمة الجزاء فى القرآن عنها فى القانون، فيتحصل فى أن وظيفة الجزاء فى القرآن هى بيان عقوبة المخالف لشريعة الله والخارج على طاعته لعله يرتدع فيتوب فيفلت من العقوبة فى الآخرة، فضلاً عن عقوبات الدنيا التى رصدها القرآن الكريم لبعض أنواع الآثام.

أما وظيفة الجزاء فى القانون فهى الردع أولاً، فإن لم يرتدع المخالف وارتكب المخالفة أنزلت به العقوبة المقررة فى القانون لإصلاحه ورده إلى جادة الصواب،

والفصل بينه وبين المجتمع الذى لا يحترم نظمه وأحكامه، لعل حرمانه من الحرية يمنعه من تكرار المخالفة. أما إذا كانت مخالفته لواحدة من الأحكام الأساسية فى قانون المجتمع، لم يقنع المشرع بصور العقوبات المعنوية والمادية، وإنما يعمد إلى بتره من المجتمع ما دام جرمه قد دل على فساده كعضو فيه لا يجدى معه الإصلاح والتقويم.

ويتحصل وجه الخلاف الرابع بين معنى الجزاء فى القانون والقرآن فى أن الجزاء فى القانون متنوع بتنوع المخالفة، ذلك أن مخالفة القوانين الإجرائية مثلاً ترتب بطلان التصرف القانونى أو سقوطِ حقوق أو ترتيب حقوق للخصم، بينما مخالفة أحكام القانون الإدارى ترتب الفصل من الوظيفة أو الخصم من المرتب أو غيرها من العقوبات المعنوية كلفت النظر والإنذار والتنبيه. وهكذا فى فروع القانون المختلفة تنصب العقوبة إما على التصرف القانونى أو على شخص المخالف أو على ماله، بينما العقوبة فى القرآن الكريم تنصب على أحد وجهين: إما الجنة، أو النار.

وأما الوجه الخامس للتباين بين معنى الجزاء فى القرآن والقانون، فهو اختلاف قواعد تقرير العقوبة، ففى القانون يقرر المشرع العقوبة المناسبة للمخالفة، ثم يقدر القاضى قدر العقوبة المقررة فى القانون تخفيفاً أو تشديداً، فقد يحكم ببراءة المتهم مما نسب إليه.

أما قواعد العقاب والثواب وتحديد موقف الإنسان فى القرآن الكريم، فهى تسوية مجمل الحسنات والسيئات، فإن رجحت الأولى دخل الجنة، أما إذا رجحت الثانية ألقى فى النار. ولا شك أن القاضى فى القانون الوضعى هو الذى يبرئ أو يجرم فعل المتهمِ على قدر قناعته من خلال ما يقدم من أدلة الإثبات أو النفى فى نسبة الفعل المجرَّم إلى فاعله، أو تحديد قدر الانتهاك فى الفعل المعين، ويحتمل الحكم الصواب أو الخطأ، والظلم أو الإنصاف وفق عدد كبير من العوامل تتصل بالفعل المجرَّم وظروف عرض ودفاع القضية أو تحقيقها، كما يتصل بعضها بالقاضى أو نظام التقاضى وإجراءاته.

أما مقاضاة الإنسان فى الآخرة ففيها كل ضمانات الدقة، حيث تسجل أعمال الإنسان أولاً بأول فى كتاب يُفتح عند بلوغه ويغلق عند موته، ثم يجد الإنسان كتابه عند العرض منشوراً يقرأه بنفسه وعلى نفسه حسيباً، وتنهض أعضاؤه للشهادة عليه، فلا خلل فى العريضة ولا إجراءات الدعوى، ثم يكون القاضى هو الله، وكفى به قاضياً

عادلاً، فهو ـ سبحانه ـ ليس طرفًا ثالثًا كالقاضى الوضعى بين المتهم والمجتمع. والله هو خالق الصالح والفاسق، ولم يكن معذبًا إلا بعد النذر وفرص التوبة قبل الرجوع إليه.

وأخيرًا، فالوجه السادس للاختلاف هو أنه لا يمثل فى القانون أمام القاضى سوى المتهم لكى تبرأ ساحته أو يوقع عليه الجزاء، أما فى الآخرة فالعرض والفصل لكسب الناس جميعًا على أساس المقاصة بين مجمل أعماله، وليس للفصل فقط فيما استوجب مثول المتهم أمام القضاء.

ولمزيد من إيضاح الفوارق بين معنى الجزاء فى القرآن الكريم والقانون يمكن الإشارة إلى عدد من الحقائق المتعلقة بالجزاء الدنيوى فى القانون الوضعى فى مصادره المختلفة، وهى:

(أ) أصل فكرة الجزاء هى أنه رد فعل الفرد أو المجتمع أو الدولة أو المجتمع الدولى على انتهاك قاعدة من القواعد التى تحمى مصالحه من جانب الفرد أو الدولة المعنية. وقد يكون الانتهاك لقاعدة مكتوبة أو عرفية؛ ولذلك تتنوع صور الجزاءات وفق تنوع صور الانتهاك.

(ب) صور الجزاء متنوعة، فقد يكون الجزاء قانونيًا وفق قاعدة مكتوبة فى القانون، كما قد يكون الجزاء هو امتعاض المجتمع دفاعا عن أعرافه وقيمه ضمن ترسانة يحتفظ بها كل مجتمع لضبط تصرفات أعضائه. وقد يكون الضبط الاجتماعى أشد صرامة من الضبط القانونى. وعادة ما يعمل المجتمع على تحويل الضبط الاجتماعى إلى ضبط قانونى، وذلك بتقنين أعرافه فى أحكام قانونية ملزمة.

(ج) وجدت الجزاءات فى كافة المجتمعات البشرية منذ بدء الخليقة، حيث عرفت الجزاءات الدينية فى الحضارات القديمة جميعًا، وهى عقاب الآلهة لمن يجرؤ على مخالفة المقدسات التى ترعاها الآلهة. كما عرفت بعض المجتمعات جزاء الطرد من حماية القبيلة كما حدث عند العرب، مثلما عرفت الجزاءات المالية والجسدية، أما فى العصور الوسطى فقد عرفت الكنيسة عقاب الطرد من رحمتها ex-comunication.

(د) أما الجزاء فى القانون الدولى، فيختلف عنه فى القانون الداخلى للاختلاف بين القانونين، فلا يوجد مشرع دولى، ولا سلطة عليا تعلو الدول وتفرض عليها الجزاء. غير أن الممارسات الدولية عرفت عددًا من الإجراءات والضغوط التى تمارسها

دول ضد دول أخرى وتسمى الإجراءات المضادة، كما تمارس الدولة ضد غيرها إجراءات الانتقام أو المعاملة بالمثل إذا أساءت الدولة الأخرى إلى قواعد المجاملة المتطلبة فى علاقات الدول.

وقد نظمت الجزاءات فى بعض المنظمات الدولية السياسية والفنية، وأهمها الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولى والبنك الدولى وغيرها. وتقرر بعض المنظمات الإقليمية نظامًا للجزاءات يطبق فى أحوال انتهاك الميثاق تصل إلى حد الطرد فى حالة الانتهاك الجسيم والإصرار عليه، ويتخذ قرار الجزاء لخطورته بمعرفة أعلى سلطة فى المنظمة وفق نظام أشد صرامة فى التصويت. فالسلطة المختصة فى الأمم المتحدة مثلاً هى مجلس الأمن الذى يقرر وحده إجراءات القمع والمنع فى الفصل السابع، أما الجزاءات الأخرى - خاصة النظامية - فيشترك مع الجمعية العامة فى تقريرها.

(لمزيد من التفاصيل حول الجزاءات يرجى الرجوع لكتابنا « النظرية العامة للجزاءات فى القانون الدولى » القاهرة ١٩٩٧).

ثالثا : القصاص والانتقام والثأر

١ - فى القرآن الكريم

ورد مصطلح القصاص فى القرآن الكريم فى مواضع قليلة لكنها واضحة وحاسمة كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة : ١٧٩]، وقوله ﴿ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ﴾ [البقرة: ١٩٤] وقوله أيضًا: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ [المائدة: ٤٥].

يتضح من الآيات الكريمة أن القصاص واجب فى أحوال القتل والجرح، أى العدوان على النفس والجسد. والقصاص هو إنزال بالجانى نفس ما أصاب المجنى عليه

بفعل الجانى إن قتلاً أو جرحًا وفى ذات الموضع، وهى قمة العدل، غير أن القصاص قد أوكل لولى الأمر، أى الحاكم؛ ولذلك نظم القرآن الكريم طريقة تنفيذ القصاص، بحيث تباح الدية إذا قبل ولى أمر القتيل (ولى الدم) أو الجريح. وتحدد الدية وفق ظروف كل حالة وكل عصر، ولكن فى كل الأحوال لا يترك القصاص لأهل المجنى عليه كما هو الحال فى عادة الثأر المنتشرة فى جنوب مصر.

كذلك يختلف القصاص الذى يتولاه الحاكم وينظمه عن الحدود التى ينزلها الحاكم أيضًا بمرتكب ما يوجب الحد. فالقصاص هو عمل السلطة العامة ضد الجانى (مرتكب القتل أو محدث الجرح) وهو عمل محدد بنص القرآن وهو قتل القاتل وجرح الجارح بنفس الموضع، وقد بين القرآن حكمة القصاص فى إيجاز بليغ بقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [البقرة: ١٧٩] أى أن القصاص هو وسيلة ضمان الحياة السليمة الخالية من اعتداء أفراد المجتمع بعضهم على بعض، ولن يدرك حكمة هذه الوسيلة سوى أرباب العقول النيرة (أولو الألباب).

أما الحد: فهو العقوبة المقررة للحدود المنصوص عليها فى القرآن الكريم على النحو الذى أوضحناه فى غير هذا الموضع من هذه الدراسة، والتى ينزلها الحاكم بمن استوجب حده. وكلتا العقوبتين ـ القصاص والحد ـ منصوص عليهما وموكول تنفيذهما للحاكم وليس للأفراد، على خلاف ما أفتى البعض عند تفسير الحديث الشريف **«من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»**.

ويتحصل الفرق الأهم بين القصاص والحدود فى أنه فى القصاص يجوز التصالح، ودفع الدية بين الجانى والمجنى عليه أو بين وليهما، أما فى الحدود فلا يجوز التصالح ويرتد هذا الفارق إلى الفرق بين طبيعة الحق المعتدى عليه، ففى القصاص وقع الاعتداء من فرد على آخر فأزهق روحه أو أصابه بجرح فى أحد أعضاء جسده، فهو عدوان على حق الإنسان فى الحياة أو فى سلامة جسده وصونه من الأذى، وهما من الضرورات الخمس المقررة للإنسان فى الشريعة الإسلامية، وحفظها من الأذى مقدم على جلب المنفعة لها. أما فى الحدود، فإن العدوان وقع من فرد على حق من حقوق الله تعالى، وهى حقوق لا يجوز التصالح عليها، فلا ينوب فرد حتى لو كان ضحية العدوان عن الله ـ تعالى ـ فى التصالح على خلاف ما أكده الله نصًا فى كتابه العزيز.

ولكننا نلاحظ أن القتل موجب للحد والقصاص معًا، ولكن الله شاء التخفيف فأبدل القصاص بالدية في القتل، وأجاز بذلك التصالح بين الطرفين (القاتل والقتيل)، وأوضح آداب تعيين الدية وأدائها وسلوك دافع الدية ومتلقيها باعتبار الدية مقابلاً ماديًا لروح بشرية، وهي مسألة غاية في الدقة، وحتى لا تمتهن كرامة الميت فتجري المساومة على ثمن إزهاق روحه، فعبر عن آداب ذلك بلغة راقية عذبة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]. فوجه دافع الدية إلى أن يؤديها بالقدر والطريقة التي تتناسب مع جلال الموقف، كما أمر مستحق الدية أن يتابع الحصول عليها بالمعروف والحسنى، وترك لدافع الدية تحديدها، ولكنه أمره بأن يكون التحديد والأداء يتسم بالإحسان، وهي درجة تعلو حتى القدر المعتاد أو المألوف ودون الإعلان مسبقًا عن قدرها. وكل من المعروف والإحسان من سلوك المؤمن الراقي.

ويفرق الفقهاء عادة بين القتل العمد - وهو الموجب للحد والقصاص دون الدية، وبذلك يتفق القصاص والحد في عقوبة واحدة في أحوال القتل العمد - والقتل الخطأ فهو الذي تجوز فيه الدية، وذلك على خلاف بين الفقهاء في التفاصيل.

والملاحظ أن كافة التشريعات في العصور القديمة في العراق ومصر وروما والهند والصين وغيرها قد أخذت بقاعدة القصاص دون تمييز بين القتل العمد والخطأ أحيانًا، بل إن شريعة حمورابي قد أقرت بقطع العضو الذي أحدث الجرح أو الإصابة بالطرف الآخر، كما أجازت القتل لعدد كبير من الجرائم، بل والقتل حرقًا إمعانًا في تغليظ العقوبة وردعًا للغير. وهذا التطابق بين موقف هذه التشريعات وموقف القرآن الكريم لم يكن سببه - قطعا - تأثر القرآن بالشرائع السابقة كما زعم المستشرقون أو سنه لتشريعات ألفتها البشرية قبله، فذلك يناقض الواقع ونتائج الدراسات المقارنة، وإنما سببه - كما نرى - هو أن التشريعات القديمة كانت أقرب في بعض توجهاتها إلى الفطرة التي اعتمدت عليها الشريعة الإسلامية، أو أنها كانت أقرب إلى الفهم الصحيح للطبيعة البشرية التي أنشأها الخالق وأحسن التشريع لها.

ولا شك أن القصاص ينطوي على معنى المعاملة بالمثل reciprocity مع قيام ولي الأمر بتنفيذه، كما ينطوي على معنى الانتقام نيابة عن المجني عليه لإحقاق حقه أولاً،

ولحماية المجتمع من الجانى ثانيًا، ولردع الجناة المحتملين أخيرا، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾. كذلك ينطوى القصاص على معنى الثأر، ولكنه ثأر المجتمع من الجانى الذى تجرأ على قوانينه.

٢ ـ فى المصطلح المعاصر

شاع فى المجتمعات حتى وقت قريب ممارسات القصاص الفردى والجماعى والانتقام والثأر الذى يمارسه الأفراد إزاء الجناة مباشرة، وذلك قبل أن تستقر سلطة القانون وهيبة السلطة العامة، وتظهر السياسات الجنائية وأساليب تنفيذها. ولا شك أن الثأر والانتقام الفردى لا يزال من آثار المرحلة السابقة ومن علامات ضعف السلطة العامة أو ضعف جهاز العدالة لديها، إذ إن السلطة العامة التى تحتكر أدوات القوة فى المجتمع وتحتكر إدارة العدالة وتحقيقها لا تترك مجالاً لقيام الأفراد بأخذ الحق بأيديهم to take law by its own hands وقد شاعت فى المجتمعات المختلفة فكرة القصاص والثأر ضد المعتدين على ذويهم فى المجتمعات الأخرى، فكان الاعتداء على أحد الفرنسيين مثلاً فى الخارج يوجب اعتداء الفرنسيين فى بلادهم على كل من ينتمى إلى جنسية المعتدى، ثم ظهرت فكرة «خطابات الانتقام ـ lettres de represailles» التى كان يعطيها الملك لأحد رعاياه الشاكين من الاعتداء عليه أو على حقوقه فى الخارج لتعقب ظالميه، وذلك قبل أن تتبلور قواعد حماية الأجانب وحماية الدولة دبلوماسيًا لرعاياها المضرورين فى الخارج خاصة على أيدى سلطات الدول الأجنبية.

أما فى التشريعات الجنائية المعاصرة، فإن القتل والجرح هُمَا من جرائم القانون العام تتولى السلطة العامة تحقيقها والعقاب عليها، حيث تقوم الدعاوى الجنائية إلى جانب المدنية وفق أوضاع وشروط ينظمها قانون الإجراءات الجنائية، وحيث يباح التصالح أو إسقاط الدعوى المدنية دون الجنائية. وطبيعى أن التشريعات المعاصرة التى تصدر وفق رؤية جنائية معينة تأخذ إلى حد ما بفكرة القصاص فى القتل إذا توفرت شرائطه، وتفرق أيضًا بين القتل العمد والخطأ استنادًا إلى طبيعة الركن المعنوى، وتقرر الغرامات والعقوبات الأخرى ـ بديلاً عن الدية. وتشترك التشريعات الجنائية المعاصرة فى مبادئ

أساسية سواء فى فلسفة العقوبة أو قواعد الإثبات، أو مراحل الدعوى أو سلطة القاضى وفق التشريع الجنائى فى إنزال العقوبة التى تنال مال الجانى (غرامة وتعويضًا) أو حياته (الإعدام) أو حرياته (سلبها مؤقتًا أو مؤبدًا بأشغال أو بدونها) ولكن هذه التشريعات لا تنال أعضاء الجانى كالقصاص فى أحوال الجروح. (نحيل فى التفاصيل إلى الدراسات المقارنة بين الشريعة والقوانين الوضعية فى المسائل الجنائية)(*).

رابعًا: فكرة الإرهاب

فِى القرآن الكريم وفِى اللغة المعاصرة

فى إطار الحمى الَّتى ظهرت بَعْدَ حوادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ م، والَّتى أشاعتها الولايات المتحدة، تحولت الحملة الدَّوليَّة لمكافحة الإرهاب إلى حملة أمريكية محمومة ضدَّ الإسلام والمسلمين، وتطوَّرت الحملة إِلَى استخلاَص خطير، وهُوَ أنَّ ثقافة الإسلاَم المرتكزة عَلَى تعاليم الإسلام وطقوسه وَأحكامه هِيَ الَّتى تولد أجيالاً مِنَ الإرهابيين.

وَقَد أشارت الأوساط الإعلامية كَمَا جاهرت الأوساط الرسمية أحيانًا بعدد مِنْ صور تشكيل الصورة الإرهابية، وأوضحت بشكل خاص أنَّ القرآن الكريم ـ وَهُوَ المصدر الأول للشريعة الإسلامية ـ قَد تضمن إشارة صريحة وحثًا واضحًا عَلَى أنْ «يرهب» المسلمون أعداءهم وأعداء الله، ويستشهدون عَلَى ذَلك بالآية الكريمة: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٠] وقَد نقلت تراجم القرآن الكريم بالفعل هَذه الآية بحَيْثُ تُرجمت كلمة «ترهبون» بأنَّهَا Terrorize فالفعل يرهب والاسم إرهاب، ويستطرد هؤلاء بأنَّهُ مَا دامت أحكام القرآن تعالج الكليات والأمور الجوهرية، فَإنَّ معالجتها لهَذه القضية دليل عَلَى أنَّ «الإرهاب» جزء مِنَ العقيدة الواجب عَلَى أتباعها احترامها.

(*) راجع مثلاً كتاب د. محمد أبو العلا «عقيدة أصول علم العقاب» دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٩٥.

وَالحق أنَّ هَذه الحملة الَّتى تستهدف العقيدة فى حصونها الرئيسة لَيْسَت جديدة ؛ فَقَد ظلت العقيدَةَ والتشكيك فيهَا وفى مصادرها الرئيسة طوال القرون الماضية ، خاصة منْ جانب بعض المستشرقين الَّذينَ بثوا سمومهم فى كُلّ مناسبة وحاولوا زعزعة عقيدة المسلمين ، بَلْ والعبث بنصوص القرآن نفسه . ولَكن الجديد فى الحملة الجديدة أنَّ الإعلام والحكومات الغربية دخلت طرفًا فى القضية بحجة أنَّ الجَميع لا بُدَّ أنْ يتضافروا لاجتذاذ الإرهاب ، وعدم التسامح والكراهية والتحريض ، وهَذه كلها لَمْ يلمسها الغرب إلا فى الإسلام وأتباعه .

وَتناول بعض أحكام القرآن بالإيضاح ـ خاصة فيمَا يتعلق بترجمة معانيها للغات الأجنبية ـ واجب عَلَى كُلّ مسلم قادر ، دُونَ أنْ يعَنى ذَلك أنَّنا نسد ذريعة أوْ نفوت فرصة عَلَى الأوساط الَّتى تتصيد الخطأ ، حَتَّى فى الكتاب الكريم . ولكنَّهَا مناسبة لتحرى الدقة فى الترجمة ، ولندرك أنَّ إجادة اللغة الأجنبية وحدها لا تجعَل صاحبها أهلاً لترجمة مَعانى القرآن ، فترجمة هَذَا النوع منَ النصوص تتطلب تأهيلاً خاصًا للمترجم وإدراكًا واعيًا بأنَّهُ يقدم نصوصًا نزلت باللغة العربية ، وأنَّ بيانها أحد أهم وجوه إعجازها ؛ ولذَلكَ فَإنَّ قراءة القرآن مُترجمًا يفقده هَذَا الوجه الهام منْ وجوه الإعجاز وهُوَ الإعجاز البيانى .

وَقَد يُثير الاتهام الدافع ووجه الترضية أوْ مَا تريده الأوساط الغربية الَّتى تستدل بوجود لفظة الإرهاب فى القرآن عَلَى أنَّ الكتاب الكريم يحض عَلَى العنف المطلوب تربية المسلم عَلَى تجنبه . ولا نظن أنْ يكُون الدافع سوَى إذلال المسلمين وإشعارهم بالدونية ، كَمَا لا نَظُنّ أنْ تكُون الترضية إلا تعطيل هَذَا النص الَّذى فهمه الغرب منْ ترجمتة فهمًا يجافى الحقيقة . ولَيْسَ معنى ذَلكَ أنَّ بياننا لحقيقة المعنى سَوْفَ يصرفَ الغرب عَنِ المماحكة ، وإنَّمَا وجب هَذَا البيان فَى كُلّ وقت .

أمَّا قضية تعطيل النصوص دُونَ المطالبة بذَلك صراحة ، فَهُوَ أمر مفهوم مَا دام تنفيذها سيصبح مستحيلاً استحالة مادية أوْ قَانونية ، ومثال ذَلك هَذَا الشق منَ الحملة ضدَّ الجمعيات الخيرية والمنظمات الإسلامية ذَاتَ النفع العام فىَ مجالات التنمية والبر ، ومَا نراه اليوم منْ تجميد للأموال وتعطيل للأنشطة وإرهاب للقَائمين عَلَيْهَا وللدول الَّتى تنتمى إلَيْهَا حَتَّى بات الاعتقاد واردًا بأنْ تتوسل هَذه الهيئات لواشنطن كى تعطيها

شهادة براءة منْ شبهة التحريض أوْ ممارسة الإرهاب. وفي ذَلك ـ عَلَى سبيل المثال ـ تعطيل لقوله تَعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]

وَأمَّا معنى «يرهب» فلا بد أنْ يُفهم فى سياق نظرية الردع الَّتى أشارت إلَيْهَا الآية ومعناها أنَّ الإعداد الجيد منْ جانب الدَّوْلَة المُستهدفة لعدوان منْ دَوْلَة أخرى، بحَيْثُ تعلم الدَّوْلَة الَّتى تنوى العَدوان هَذَا الاستعداد سَوْفَ يردع هَذه الدَّوْلَة ويدفعها إلَى الكف عَن الاتجاه إلى شن هَذَا العدوان، فتحقن دماء الطرفين مَعًا، تَمَامًا كَمَا هُوَ حادث فِى حالة توازن الردع أو الرعب النووى بَيْنَ الدُّوَل النووية الكبرى.

وَأظن أنَّ كلمة «يرهب» فى هَذَا المقام تعنى «يردع ـ deter» أوْ يدخل الفزع فى قلب الطرف الَّذى يتأهب للعدوان، وللردع أثر نفسى يتكون فى نفس الطرف الَّذى ينوى العدوان، وأنَّ التأهب من جانب الطرف المستهدف إنَّمَا هُوَ رسالة يجب نقلها إلَى المعتدى حَتَّى يغير خططه، ويكف عَنْ نواياه العدوانية، ويعيد النظر فى حساباته.

كَمَا أظن أنَّ هَذه النظرية يُمْكن أنْ تنطبق عَلَى عموم العلاقات الدُّوَليَّة. فَقَد مارستها الدُّوَل فعلاً عَلَى مر العصور، ممَّا لا يتسع مَعَهُ المقام لأمثلة للدلالة والتصوير.

وَأرجو ألاَّ يكُون فى بيان المعنى الَّذى أراه أكثر رجحانًا للفظ «يرهب» شبهة فى محاولة إرهاق ألفاظ القرآن، وتبرئتها ممَّا قَد يوجه إلَيْهَا منَ اتهام نعلم دواعيه، فلا يجوز لكتاب الله أنْ نفسره وفق مقتضيات الحال. كَمَا لا أَظن أننى أضيف جديدًا فى هَذَا الباب، ولكنى أظن أنَّ الجديد هُوَ: تصحيح ترجمة اللفظ حَتَّى يستقيم المعنى. وَمنْ واجب المفكرين المسلمين أنْ يقدموا هَذَا المعنى الصحيح لمَن يحاول تصيد مصطلحات بسبب سوء النية، أوْ يلتبس عَلَيْه اللفظ بحسن النية، وكلاهما بحاجة فى كُلِّ الأحوال إلَى توضيح وبيان.

وَأخيرًا، فَإنَّ الرهبة هِىَ الخشية ممَّا يحدثه الموقف فى النفس منْ فزع، وَتشير مشتقات لفظ «رهب» فِى المصطلح العَربى إلَى الفزع والخوف والميل إلَى تفادى هَذه الحالة، وهِىَ فى كُلِّ حال حالة نفسية قَد يتلَقاها الإنسان بغريزته، كَمَا قَد يتلقاها بحسابات العَقل. وَمَا أروع أنْ يحاول القرآن رد المعتدى وحقن دماء المعتدى

والضحية، وتجنب القتال لمجرد أنَّ المستهدف يظهر قوته وبأسه إظهاراً لا يخفى عَلَى المعتدى الَّذى توفرت عنده نية العدوان، ولكن تجسيد هَذَا العدوان توقف لاعتقاده بأنَّ مَنْ سيعتدى عَلَيْه منَ القوة بحَيْثُ يجعل قرارَ العدوان وبالاً عَلَيْه هُوَ.

وَخلاصة القول: أنَّ معنى «الإرهاب» فى القرآن الكريم لا ينصرف إلى فعل، ولكنَّهُ ينصرف إلَى أثر القوة وظهورها فى ردِّ المعتدى قبل أنْ ينفذ عدوانه. وَهَذَا المعنى القرآنى يفترق افتراقًا بينًا عَنْ معنى الإرهاب فى لغتنا المعاصرة. فالإرهاب هُوَ فعل يحظره القانون وتأباه الشرائع والقوانين ضدَّ أشخاص أوْ جماعات أوْ منشآت أوْ دُوَل بقصد التخريب وإثارة الرعب، وخاصة بَيْنَ الأبرياء. وقَد اختلف الشراح حول مشروعيته مَا دام يلحق الأذى بأشخاص، فمنهم مَنْ رَكَّزَ فى بيان المشروعية عَلَى غايته، ومنْهُم مَنْ احتفل بأسبابه، كَمَا أنَّ منْهُم من اهتم بوسائله وآثاره. وهَذَا هُوَ السبب فى أنَّ تعريف الإرهاب يكتنفه الغموض وتحركه دوافع سياسية متناقضة. فَمَا يُعَدُّ إرهابًا ضدَّ طائفة، قَد يُعَدُّ انتقامًا منْ جانب طائفة أخرى، أوْ دفاعًا عَنْ حَقٍّ لَدَى طائفة ثالثة. ومَهْمَا يكُن منْ شأن هَذَا الاختلاف، فلا شبهة لدينا فى أنَّ منْ حَقِّ المعتدى عَلَيْه أنْ يدافع عَنْ نفسه بكُلِّ سبيل، وأنْ يظل العدوان إرهابًا. وبعبارة أدق، فَإنَّ كفاح الشعب الفلسطينى بكُلِّ السبل ضدَّ جبروت إسرائيل حقٌّ مشروع مَهْمَا تنوعتَ وسائل هَذَا الكفاح، مَا دامَت إسرائيلَ تستهدف إبادة هَذَا الشعب، وتبذل فى ذلك كل ما تستطيع.

خامسًا: التجسس

فى القرآن الكريم وفى المعنى المعاصر

التجسس لغة: هو أن يجوس فى أمور أو أماكن خلسة، وأن يتخلل هذه الأماكن عنوة. والتجسس فى المصطلح هو: تعمد الحصول بالمدارك والحواس على معلومات بطريقة لا يستشعرها الطرف الآخر ولا يرضيه أن يعلمها عنه غيره؛ ولذلك ذكرها القرآن فى باب النهى مما يدل على أن الفعل مذموم من نواح ثلاث عَلَى الأقل:

الناحية الأولى: هى أن يفكر شخص فى الحصول على معلومات تضر بشخص آخر، ولو بمجرد الإفصاح والإعلان عَنْهَا.

الناحية الثانية : أن يقع الفعل على شىء يحرص صاحبه على إخفائه لأسباب قد تمس خصوصيته، وفى ذلك دليل على حرص الإسلام على حماية الخصوصيات.

الناحية الثالثة : هى اصطناع الحيل والتلصص للحصول على المعلومة المطلوبة، ولو ترك الأمر لصاحبها لما باح بها أو وافق على نشرها.

والأصل فى التجسس بالمعنى القرآنى، هو انتهاك الحرمات، والأقرب إلى إمكانية الانتهاك هو الجار، الذى كفل له الإسلام عدداً من ضمانات الأمان حتى لا يأتيه الضرر من مأمنه وهو الجار، وقرن القرآن الكريم فى صيغ متتالية بين التجسس والغيبة. فليس معنى الاكتفاء بالنص عن التجسس وتبشيع فعل الغيبة من قبيل التمايز بين العملين المنهى عنهما، وحيث لا يليق بالمسلم أن يقترفهما. ذلك أن التجسس ـ وهو الحصول على المعلومة ـ سوف يؤدى إلى الغيبة إن ذكر الإنسان غيره بما يكره، وربما كانت هذه الرابطة بين التجسس والغيبة ـ مع الفارق الفنى بينهما ـ هو الذى استوجب ذكرهما فى سياق واحد.

أما فى السياق العام، فقد أباح الرسول ﷺ التجسس على العدو وعلى خططه ونواياه المعادية فى أوقات الحرب، ولكنه كره التجسس على خصوصيات الغير، حتى لو لم يكن مسلمًا. **ولذلك جاء النهى عن التجسس مطلقًا حماية لأفراد المجتمع المسلم وغير المسلم**، وهو نهى صادر لعموم الناس ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات : ١٢] وهو أمر مذموم حتى لو ارتكبه غير مسلم.

أما التجسس فى المصطلح المعاصر: فهو أمر شائع فى العلاقات الدولية، خاصة عند اختلاف النظم الاجتماعية والسياسية للدول، ونشوء المصالح المتناقضة بينهما، والتى تتسبب فى التوترات والعداوات والحروب.

والتجسس: هو محاولة الدولة الحصول على معلومات معينة عن دولة أخرى، تستفيد منها؛ إما لإضعاف الدولة الثانية، أو لتطوير قدرات الدولة الأولى. ولا يقف التجسس عند ميدان معين، فقد شمل المسائل الاقتصادية والصناعية والتكنولوجية والعسكرية وغيرها. وكما يقوم التجسس بين الدول، فإنه قد يقوم بين الشركات الصناعية الكبرى. ومن أمثلة التجسس الشبكات الدولية بين الدول الرأسمالية والشيوعية إبان الحرب الباردة وبين الدول المتحاربة.

كما قد يمارس التجسس بين الدول الصديقة والمسالمة مثل التجسس الإسرائيلى على الولايات المتحدة. وقد تطور التجسس وأساليبه بتطور العلوم والتكنولوچيا، كما تطورت فنون التجسس وميادينه وأصبح مهنة وتخصصًا يستفيد بالعلوم المعاصرة وتحرص الدول على تطوير شقيه الهجومى والدفاعى، أى الموجه إلى الدول الأخرى، وذلك الذى يهدف إلى مقاومة تجسس الدول الأخرى. كذلك تضمنت التشريعات الجنائية فى الدول المختلفة عقوبات على هذه الجريمة، خاصة إذا تورط فيها أحد الوطنيين ضد دولته، وبشكل خاص إذا كانت الدولة التى يعمل لحسابها فى حالة حرب مع دولته، أو لا توجد مَعَهَا علاقات أى كَانَت العلاقات مقطوعة.

سادسًا: الحدود
فى القرآن الكريم والمفهوم المعاصر

الحد فى اللغة هو: الخط الذى يفصل بين منطقتين، فهو مفهوم إقليمى، كما أنه الخط الفاصل بين أمرين، ومنه قول أبى بكر لعمر يوم الحديبية «**الزم غرزك يا عمر**» أى الزم حدك، فلا تتجاوز ما ليس مباحًا لك الخوض فيه، وذلك عندما استفسر عمر مكظومًا لما تضمنه صلح الحديبية من إجحاف.

والحدود فى القرآن الكريم لها معنى واحد، ووردت فى عدة آيات، خاصة البقرة والنساء، ثم فى التوبة والمجادلة والطلاق، فأمر الله ـ تعالى ـ ألا نقرب هذه الحدود، أى نجترئ عليها أو نعتديها أو نتعداها، أى نتجاوزها مرورًا من المنطقة الواقعة قبلها إلى داخل الحد نفسه، أى المنطقة المحظورة والمحرمة، وامتدح الحافظين لحدود الله، أى المدركين لوجودها الحريصين على البعد عنها وحفظها.

فالحد فى القرآن الكريم هو أيضًا الخط الفاصل بين الحلال والحرام، ولكنه يكتسب معنى أكثر عمقًا ليعنى حد الوقاية ضد الاعتداء على حقوق وقيم أساسية، وهى تشبه فى القانون الوضعى القواعد الآمرة الحامية للقيم العليا والتى لا يجوز مطلقًا تحت أى ظرف تجاوزها أو الاعتداء عليها، كما لايجوز الاتفاق على مخالفتها، ويصبح باطلاً

بطلانًا مطلقًا كل اتفاق على خلافها، فلا عبرة بأى اتفاق بين البشر على تجاهل هذه الحدود. ونظراً لخطورة الحدود، فقد حذر القرآن الكريم من مجرد الاقتراب منها أو تجاوزها إلى ما بداخلها من حقوق وقيم، وحث المؤمنين على مراعاة هذه الحدود واحترامها والوقوف دونها. كما أن خطورة القيم التى تحميها هذه الحدود استوجبت النص عليها حصرا فى القرآن الكريم، فأصبحت بمثابة النص الجنائى أو التجريم القانونى.

يترتب على هذا النص الحصرى النتائج الآتية:

١ ـ أنه لا يجوز الاجتهاد فيما يتعلق بماهيتها وعددها وعقوباتها وجوهرها حتى لا يؤدى اختلاف التعريفات والتحليلات على مر العصور إلى تقليص نطاقها أو الجور على أساسياتها. فالزنا اعتداء على حرمة العرض مهما اختلفت التعريفات وأركان الزنا، كما أن السرقة هى الحصول على مال الغير مهما اختلفت صور الحصول على المال، ومهما اختلفت أسباب الفعل وظروفه، ونوع المال ومقداره، وهى أمور فرعية تركت للمدارس الفقهية لضبطها دون المساس بجوهر الفعل المجرم. وهكذا فى شأن باقى الحدود كالقتل العمد وشرب الخمر والردة.

٢ ـ لايجوز القياس عليها، مما يستبعد إمكانية إضافة ما لانص فيه، ومن ثم لا تخضع الحدود لتغير السياسات التشريعية وطبائع البشر عبر العصور.

٣ ـ أن القيم التى تحميها الحدود هى حقوق لله تعالى، فليست حقوقًا لأحد على أحد، وليست حقوقًا مشتركة بين الناس والله، ومن ثم فإن الاعتداء عليها هو أقصى درجات الجرم؛ لأنه اجتراء على ذات الله جلت عظمته.

٤ ـ أن ارتكاب المعاصى داخل نطاق هذه الحدود كبائر من الدرجة الأولى التى لا يجوز التصالح بين المعتدى والضحية بشأنها، كما أنها جرائم لا تسقط بمضى المدة.

٥ ـ أن الحدود واضحة فى النص على نوع الفعل وعقوبته، فليس للقاضى سلطة تقديرية فى تكييف الفعل أو مقدار العقوبة، كما أنه ليس للعقوبة حد أقصى وأدنى ليختار بينها، وليس له حق التخفيف أو التغليظ ما دامت العقوبة ذات حد واحد منصوص عليه.

٦ ـ الحد فى القرآن يعنى الجريمة والعقوبة معًا، فيُحد مرتكبُ الفعل، ويقام فيه الحد، ونظرا للأثر الدنيوى والدينى لجرائم الحدود، فيرى بعض الفقهاء أن عقاب الدنيا مما يتوسل به المذنب لمغفرة الله فى الآخرة، وهذه أمور متروكة لله تعالى ما دامت حدود الله هى حقوقه ومحارمه ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨].

٧ ـ حذر القرآن الكريم والرسول الكريم من الالتفاف على الحدود بما يشتبه معها ويلتبس بها، أو مجرد الاقتراب المؤدى إلى الوقوع فيها أو الحوم حول حياضها؛ ولذلك عكست دقة اللفظ القرآنى ﴿فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧] هذا التحذير الصارم.

الحدود فى المفهوم المعاصر

تطلق كلمة الحدود على الخطوط الفاصلة بين الدول. وللحد الدولى دلالات ووظائف متعددة فالحد بين دولتين هو الفاصل بين مجتمعين ووحدتين سياسيتين مختلفتين، كما أنه الفاصل بين سيادات الدول ونطاقها الإقليمى؛ ولذلك كان الحد أرضيًا (بحريًا أو نهريًا أو بريًا أو جويًا)، وفى إطار حدود الدولة تمارس سيادتها التشريعية والتنفيذية والقضائية على كل ما يوجد على إقليمها من شعب وموارد، ويمتنع على غيرها ممارسة سيادتها داخل هذه الحدود، ويحظر التدخل فيما يعد من أمورها الداخلية. بل إن بعض فقهاء القانون الدولى يضع الحدود فى سياق أوسع وهو النظرية العامة للاختصاصات، ويعتبر القانون الدولى كله معنيًا أساسًا بتحديد هذه الاختصاصات وتوزيعها بين الدول.

أما توزيع الحدود بين الدول أو تقسيم الأقاليم المتنازع عليها بين الدول، فقد تحكمت فيه الاعتبارات العرقية والاجتماعية، ثم الاعتبارات الإستراتيجية والاقتصادية. وتشكل منازعات الحدود بين الدول جزءًا هامًا من أسباب الصراعات والحروب الدولية لأسباب أمنية واقتصادية أساسا، كما أنها تمثل موضوعًا هامًا من موضوعات القانون الدولى منذ نشأته، حيث يعنى بنشأة الحدود ووظائفها وتخطيطها وترسيمها ومنازعاتها ووسائل تسويتها.

ويهتم بقضايا الحدود المتخصصون فى القانون الدولى والعلوم الإستراتيجية والجغرافيا السياسية الذين يفرقون بين الحدود والتخوم التى تعنى مناطق الحدود المحيطة بعلامات الحدود من الجانبين، وقد تكون مستقر الثروات الاقتصادية عبر الحدود، أو تقيم فيها جماعات مختلطة من الدولتين، كما هو الحال فى معظم الدول، خاصة إذا كانت الحدود برية متصلة، وليست حدوداً طبيعية جبلية أو نهرية أو بحرية.

ويبدو أن القرآن الكريم قد نوه إلى فكرة «التخوم ـ Boundaries» التى تحيط بالحدود؛ ولذلك حذر من الاقتراب من الحدود، أى الدخول فى منطقة التخوم، كما حذر مما يقترب أو يتشابه فى المنطقة الواقعة بين بدايات التخوم حتى اختراق الحدود الفاصلة بين المباح والحلال وبين الحرام.

وإذا كان اجتياز حدود الدولة من خارجها يعتبر عدوانًا على الدولة وشعبها مما يحظره مشروع لجنة القانون الدولى بشأن الجرائم المخلة بسلم الإنسانية وأمنها ووفق ميثاق الأمم المتَّحدَة والنظام الأساسى للمحكمة الجنائية الدُّولِيَّة ـ فإن اجتياز حدود الله يعتبر أيضا اعتداء من العبد على خالقه، وقد عبر القرآن الكريم عن واقعة الاجتراء هذه كما رأينا بنفس المعنى بوصفه تارة بأنه تعدٍّ، وبقوله: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩] بل حذر من مجرد الاقتراب منها بغية الاجتراء عليها لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧].

وإذا كَانَ العدوان فى القانون الدولى يعد من جرائم النظام العام الدولى، لأنه انتهاك لواحدة من القواعد الآمرة الحامية لسلامة الدولة الإقليمية وسيادتها، فإن العدوان على حدود الله موجب لأشد العقاب المقرر لكل جرم فى القرآن الكريم، على أساس أن هذا العدوان من الكبائر؛ لأنه عدوان على قاعدة آمرة، والقاعدة الآمرة هى القاعدة التى لا يجوز الاتفاق على مخالفتها، وهى التى تحمى النظام العام داخل الدول وخارجها.

* * *

الفصل الخامس

استخدام القوة فى العلاقات الدولية
فى القرآن الكريم

ينقسم العالم المعاصر إلى دول ونظام دولى، وقواعد للقانون الدولى ملزمة لكل الدول. ولذلك، فإن الكتابة عن الأحكام القانونية الدولية فى الإسلام لا بد أن تراعى أن الزمن الذى كُتبت فيه كتب التراث غير الزمن الذى نكتب عنه، كما أن مجمل التراث بحاجة إلى إعادة قراءة بعقل مستنير يستلهم وظيفة الدين فى المجتمع من حيث إن الأديان نزلت لوضع ضوابط السلوك، حتى يسعد أفراد المجتمع جميعًا، ولم تنزل الأديان لشقاء الإنسان أو التضييق عليه، كما يزعم بعض المعاصرين؛ ولذلك، فإننى أبدأ هذه الدراسة بالتأكيد على أن تقسيم العالم وفقًا لفقهاء الإسلام القدامى إلى دار الإسلام ودار الحرب، هو تقسيم تاريخى. ويقول الدكتور الغنيمى فى هذا الصدد: «لا معنى لأن نبتعث أفكاراً تتقاعس عن تحقيق الصالح العام، أو أن نتشبث بآراء غدت من الركام»[1]. كما أن المسلمين لم يصفوا غيرهم من أتباع الديانات الأخرى بالكفر فى أى عصر من العصور، ولكن أتباع الديانات الأخرى هم أهل كتاب؛ وتسرى فى حقهم القواعد العامة فى العلاقات بين المجتمعات، بل إن القرآن الكريم أوصى بهم، وميزهم فى المعاملة على غيرهم من غير أهل الكتاب؛ ولذلك، نؤمن بأن كل الكتب من مصدر واحد، وتتجاور الديانات وتتكاتف للمساهمة فى إعداد المواطن الذى يتحلى بالتسامح والإنسانية وحب الغير ومساعدته والرحمة به والإشفاق عليه، وأن يعذر بعضنا بعضًا عندما يحتدم الجدل والخلاف، فلا أحد يحتكر الحقيقة.

الأصل أن الإسلام يقوم على أصول كلية، أهمها أن الله واحد، وأن آدم هو أصل الخلق، وأن آدم من تراب، وأن الأنبياء والرسل جاءوا من عند الله لهداية مسيرة البشر إلى الخير. يقوم الإسلام أيضًا على افتراض أن الخلق جميعًا ـ بصرف النظر عن ألوانهم وألسنتهم وأعراقهم ـ يتفاضلون بقدر صلاحيتهم لإعمار الكون، وأن الإنسان الذى خاطبه القرآن الكريم بلغة مطلقة هو عموم البشر، وليس خصوص الناس، وأن الدنيا

(١) الدكتور محمد طلعت الغنيمى «قانون الإسلام» منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٨٩، ص ٤٣٤.

مزرعة للآخرة، وأن الإيمان بالحياة بعد الموت جزء من العقيدة أيّا كان مصدرها، وأن كلمة المؤمنين فى القرآن الكريم تنصرف إلى المؤمنين فى جميع الأديان، كما أن كلمة الكفار تنصرف إلى كل من أنكر وجود الله، أى كفر بوجود الله. وأما المشرك، فهو من أشرك مع الله إلهًا أو آلهة آخرين، أى فارق العقيدة والتوحيد. يقوم الإسلام أيضًا على أن التعاون لإعمار الكون والتباين بين الناس فى ألوانهم وأعراقهم ولغاتهم هو دليل على قدرة الله على الخلق والتنوع. وقد ركز الإسلام - الذى يدين به كل الأنبياء - على هذه الحقائق؛ ولذلك أقر كل الأنبياء بأنهم مسلمون، بل إنهم دعوا الله أن يكونوا مسلمين.

كذلك جعل الإسلام ضمير المسلم - وليس القانون - هو المرجعية فى ضبط التصرفات، وهو وعاء القيم، كما أن الإسلام يؤكد على أن كل المؤمنين فى جميع الأديان يلتقون عند نقطة واحدة، وبذلك ربط الإسلام ربطًا محكمًا بين وظيفة القانون وبين إدراك العدالة وتحقيقها. وورد فى الأثر النبوى **أن التلاعب بالقانون يمكن أن يجعل الحق باطلا والباطل حقًا**، ولكن الضابط فى هذه القضية هو ضمير المتقاضى الذى يؤمن بالغيب ويدرك أن متاع الدنيا قليل إذا قيس بنصيبه فى الآخرة. تلك هى الأسس الكلية التى يقوم عليها الإسلام.

وهذه الأسس الكلية لا يفترق فيها فقهاء السّنة عن فقهاء الشيعة؛ لأن مصدرها هو القرآن الكريم، وتسانده السّنة المطهرة؛ ولذلك، فإن هذه الدراسة تعالج موقف الإسلام بشكل عام من الموضوع.

تنقسم الدراسة إلى قسمين: **القسم الأول:** حالات السماح باستخدام القوة. **والقسم الثانى:** عن ضوابط سلوك المحارب فى الإسلام.

القسم الأول: حالات استخدام القوة المسموح بها

لا بد من الإشارة فى البداية إلى أن النصوص الدينية من القرآن والسّنة تصور موقف الإسلام الذى يحاول أتباعه التقيد بها، ولكن فقهاء المسلمين انشغلوا فى معظم التاريخ الإسلامى بقضايا متغيرة مرتبطة بتطور قوة الدولة الإسلامية وضعفها، كما أن

الجزء الأكبر من اجتهادات الفقهاء ركز على حالات الخروج على الحاكم، واستهلك جزءًا كبيراً من وقته وعلمه فى خدمة هذه القضية، وهى فى نهاية المطاف قضية سياسية، فإذا كان الفقيه قريبًا من السلطان أفتى بأن الخروج عليه يعتبر تحديًا لله ولرسوله، وكان جزاؤه جزاء الخارج هو القتل، كما أجمع الفقهاء على أن الحرابة ـ وهى محاربة المجتمع والقعود لمصالحه وأفراده مقعد المتربص، وهو الذى يعرف فى عصرنا بالجريمة الإرهابية ـ عقوبتها هى النفى من الأرض فى بعض العصور أو القتل المغلظ، أى إما أن يُقَتَّلوا أو يُصَلَّبوا أو تُقَطَّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو النفى من الأرض؛ لأن هذا العمل يعد حربًا لله ولرسوله.

إن الإسلام يعتبر بنى آدم منذ آدم وحتى انتهاء الحياة متساوين فى الكرامة وفى حق الحياة، كما أن الحياة بيد الله وحده، وهى منحة للإنسان يجب أن يحافظ عليها، ولا يمتد حقه إلى التخلص من حياته. والإسلام يقوم على افتراض أساسى آخر، وهو أن الإسلام روح وجسد، والروح جزء من الله سبحانه وتعالى، وأما الجسد فهو من مكونات الأرض وإليها يعود؛ ولذلك جعل القرآن قتل نفس واحدة فى مقام قتل الناس جميعًا، ومن أحيا نفسًا واحدة، فكأنما أحيا الناس جميعًا. كما يقوم الإسلام على فكرة القصاص، والقصاص جانبان: **الجانب الأول:** يتعلق بمن يقوم بالقصاص، وهو ولى الأمر، وليس أهل المضرور. **وأما الجانب الثانى:** فهو أن يلتزم ولى الأمر فى تنفيذ القصاص بالمعاملة بالمثل، فالجروح قصاص، والأعضاء قصاص ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ﴾ [النحل: ١٢٦]، والخطاب هنا للحاكم.

ولما كان الإسلام قد منح الحاكم سلطة واسعة باعتبار أنه يضبط الأمور ويسوس المجتمع وينفذ شرائع الله، فقد اختل ميزان الفكر السياسى الإسلامى، فمن قرب من السلطان من الفقهاء زين له سوء عمله، وحشد له من القرآن والسّنة ما شاء الله له أن يحشد، أما من تضرر من السلطان نفث عداءه فى كتاباته.

١ ـ **استخدام القوة:** لحماية البلاد من العدوان أيًا كان مصدره. ويفرق المسلمون بين العدوان المحتمل وبين العدوان الفعلى، فيسمحون باستخدام القوة لرد العدوان الفعلى، والذى يعتبر فى الإسلام معاملة بالمثل، كما يعتبر العدوان ظلمًا. والعدوان المقصود فى الإسلام هو العدوان الحربى، وأما صور العدوان الأخرى، فإن ردها يكون

عن طريق أعمال الثأر أو المعاملة بالمثل. ويؤكد الفقهاء أن القتال لرد العدوان هو قتال في سبيل الله، وهو إحدى الصور التي سُمح فيها بالجهاد، ثم أكد الإسلام الأساس الديني، حيث اعتبر القتيل في هذه الحرب شهيداً، وللشهيد مكانة خاصة، وهو حيٌّ عند الله؛ ولذلك، فإن رد العدوان عن الأرض والنفس والمال والدين ليس مجرد قرار سياسي، ولكنه التزام ديني.

أما النوع الثاني من العدوان: فهو العدوان المحتمل. وفي هذه الحالة، فإن القرآن الكريم أمر المسلمين بأن يعدوا للمعتدين المحتملين عليهم ما استطاعوا من صور القوة، وأن يجهزوا أنفسهم لرد العدوان، ولا بد أن يعلن المسلمون مظاهر استعدادهم لعل المعتدي المحتمل يغير قراره، ويؤثر السلامة فيحقن بذلك دماء المعتدي المحتمل والضحية المحتملة؛ لأن الإسلام حريص على أي روح إنسانية، سواء في صفوف المعتدين أو في صفوف الضحايا؛ وذلك للأسباب التي ذكرناها في علاقة الله بتكوين الإنسان وفقًا لنظرة الشريعة الإسلامية. وهذا النوع من الاستعداد لملاقاة العدو هو في نظرنا أهم من القتال؛ لأنه يؤسس لنظام الردع؛ ولذلك تُرجمت الكلمة في الآية الكريمة ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ ﴾ [الأنفال: ٦٠] ترجمة خاطئة، حيث تُرجمت يرهب وهي في الواقع يردع، فالعبرة بالمعنى وليس بخصوص اللفظ، كما يقول الأصوليون.

٢ - الدفاع الشرعي[٢][١]: يسمح الإسلام باستخدام القوة للدفاع الشرعي بشروط أقرب إلى شروط المادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة، فلا بد أن يكون الهجوم مقصوداً، ويهدف إلى العدوان، وأن يكون هجومًا فعليًا. ويستبعد الإسلام الهجوم المحتمل ويستعيض عنه بنظام الردع، فإن أحجم المعتدي المحتمل عن العدوان فقد كفى الله المؤمنين القتال، أما إذا واصل المعتدي المحتمل خطط العدوان أصبح العدوان فعليًا، وجاز مواجهته بأقل قدر من القوة وبالقدر اللازم فقط لصد المعتدي تطبيقًا لفكرة التناسب والرد بالمثل. وقد اقترن العدوان في القرآن الكريم بالإثم، وأجاز للضحية أن يرد العدوان، كما توعد المعتدي بالنار. وتستخدم كلمة العدوان في القرآن الكريم بمعنى الحيف والتجاوز والجور في حقوق طرف تجاه طرف آخر.

---

(٢) انظر لبعض التفاصيل د. الغنيمي، مرجع سابق، ص ٣٨٩.

(١) عندما كان للمسلمين شروط في القتال، لم يكن للأمم الأخرى أي أخلاقيات ولا معاهدات، والمادة (٥١) جاءت بعد شروط المسلمين بالقرون المتعاقبة.

٣ـ الحرب: وردت كلمة الحرب فى القرآن الكريم لتعنى أموراً ثلاثة: **أولها:** الحرابة، وهى حرب ضد الله ورسوله، أى الخروج على شريعة الله واستخدام القوة من جانب الخارجين لإرغام المؤمنين على أن يحذوا حذوهم. ووصف القرآن هذا القتل بأنه إفساد فى الأرض، أى إخراج الصالح عن صلاحه. وأجاز الإسلام قتال أهل البغى والخوارج بعد الدعوة إلى الرجوع إلى صفوف المسلمين، وإلا اعتبروا مارقين على طاعة الإمام. أما قتال أهل الردة، إذا كانوا فى جماعة فهو أدعى إلى رد الفتنة والمحافظة على الدين، وأما الارتداد فى الإسلام ومعاييره والآثار المترتبة عليه بالنسبة لآحاد الناس، فهى من الأمور الخلافية عند الفقهاء[٣]. **أما المعنى الثانى فى القرآن لكلمة الحرب:** فهى تلك التى تشن، ولا تكون بالضرورة استخداماً للقوة المسلحة مثل مناهضة الذين يصرون على الربا، فالحرب تتعلق بالله ورسوله، أو حرب ضدهما، أو حرب لنصرتهما. والملاحظ أن القرآن يحث على الحرب ضد تصرف يُرى أنه بالغ الخطر فى حق المجتمع، فإذا كانت الحرابة إفساداً فى الأرض وتعطيلاً لوظيفة الإنسان كخليفة، فإن الربا هى ظلم وعنت وقهر للمدين المحتاج، وهذا علاج لجانب نفسى واجتماعى بالغ الخطر حتى لا تشيع العداوة والأحقاد بين الأغنياء والفقراء، فيقضى على قضية التضامن والتراحم، وعلى فكرة الجسد الواحد الذى يتداعى سائر أعضائه بالسهر والحمى إذا اشتكى أحد أعضائه. **وأما المعنى الثالث:** فهى الحرب بين الدول، فقد وصفها الله فى القرآن أنها فتنة لعن الله من أيقظها، وحث القرآن على تجنبها قدر المستطاع. وقد قام الإسلام أساساً على معنى السلام، والسلام هو أحد أسماء الله الحسنى، والجنة هى دار السلام، والسلام هو لغة أهل الجنة؛ ولذلك يرى الدكتور الغنيمى رحمه الله[٤] أن الإسلام هو السلام نفسه، وعبر القرآن عنه بألفاظ مختلفة، وأمر المؤمنين بأن يتهزوا كل فرصة للسلام ﴿ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [الأنفال: ٦١].

---

(٣) انظر للتفاصيل: د. الغنيمى، مرجع سابق، ص ٣٨٦ـ٣٨٧، وانظر أيضا كتاب ابن الفراء: «الأحكام السلطانية» القاهرة ١٣٥٧، ص ٣٥ـ٤١.

(٤) للتفاصيل: د. الغنيمى «قانون السلام فى الإسلام» منشأة المعارف ١٩٨٩.

الحرب بين الدول الإسلامية

يقول الحق - سبحانه - فى كتابه الكريم: ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ﴾ [الحجرات: ٩] وتشير هذه الآية إلى نظام الضمان الجماعى. **والخطوة الأولى:** هى التزام الدول الإسلامية بالسعى بالصلح بين الدولتين المتنازعتين. ونحن نعتقد أن هذا الالتزام يمتد إلى الدول الإسلامية فى مواجهة أى حرب تقوم بين دول حتى ولو لم تكن إسلامية، لأن الحرب تخلف ضحايا بشرية، وتعتبر عدوانًا على حق الإنسان فى الحياة. **أما الخطوة الثانية:** فهى أنه إذا عادت إحدى الدولتين المتحاربتين إلى استئناف القتال انتهاكًا لأحكام الصلح، فقد وصف القرآن الكريم هذا السلوك وصفًا أشد من العدوان، وهو البغى، وهو الإمعان فى الظلم والعدوان. فى هذه الحالة، فإن السلم العام يتهدد، وتلتزم مجموعة الدول بالتصدى للطرف الثانى. وقد اعتبر الدكتور الغنيمى أن هذه الحرب هى بين المسلمين، فهى حرب أهلية، ورأى أن قتال الفئة الباغية يختلف عن قتال المشركين والمرتدين من عدة أوجه، فيجب ردعهم ولا يجوز قتلهم، كما يجب مقاتلتهم وهم مقبلون، أى مهاجمون، ولكن لا يجوز تعقبهم وهم فارون.

والحقوق فى الإسلام تنقسم إلى حقوق للأفراد، وحقوق لله، وحقوق مشتركة، ويؤدى الاعتداء على الحقوق المقررة للأفراد إلى القول بجواز التصالح بينهما. وأما الاعتداء على حقوق الله - أى الحدود - فلا تصالح فيها، والأمر متروك لله سبحانه وتعالى.

القصاص: (الانتقام أو الثأر فى المفهوم المعاصر)

القصاص نظام قانونى عرفته الحضارات القديمة[٥] فى العراق ومصر وروما والصين وغيرها، فيما تواتر إلينا من شريعة حمورابى التى اتسمت بالقسوة. والسبب فى التماثل بين ما ورد فى القرآن وبين ما كان يحدث فى الحضارات القديمة، ليس كما

(٥) انظر للتفاصيل، العز بن عبد السلام «قواعد الأحكام» الجزء الأول، ص ١٦٨ - ١٧٠ - انظر: الماوردى «الأحكام السلطانية» القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٤٣ - ٢٥٨، أورده الغنيمى فى ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

رأى بعض المستشرقين أن القرآن تأثر بهذه التشريعات؛ لأن القرآن ليس صناعة بشرية، كما يزعم بعض العلمانيين والمستشرقين.

وينطوى القصاص على معنى المعاملة بالمثل، مع التأكيد على أن المعاملة بالمثل بين الأفراد فى مفهوم الإسلام محظورة حظرًا تامًا، وإنما الذى يطبق هذا المعنى هو ولى الأمر.

وقد شدد الإسلام على قدسية العهود والعقود والمعاهدات، ولا يعترف بالمعاهدات غير المتكافئة، ولا يقر الفسخ لهذا السبب. ومن الواضح أن الجهاد يقصد به القتال فى سبيل الله، ولكن الإسلام واضح فى تحديد الحالات التى تكون فى سبيل الله، ويستبعد منها الحالات التى يتم فيها تسييس الجهاد. ولهذا السبب، فلا يجوز أن يلتفت إلى الكثير من فتاوى الكثير من الفقهاء والمجتهدين والمتطوعين فى ساحة الإفتاء، مما أشاع فوضى فى تناول ما يجوز وما لا يجوز فى الدين، ودفع مؤتمر القمة الإسلامى الاستثنائى فى مكة المكرمة فى الأسبوع الأول من ديسمبر ٢٠٠٥ إلى المطالبة بتوحيد الفتوى. والحق أن الفتاوى قد تكاثرت، وأصبح معظمها يتسم بالطابع السياسى، وعلى سبيل المثال، فإن البعض دعا شباب المسلمين إلى مقاتلة الاحتلال فى العراق، بينما دعاهم البعض الآخر إلى عدم الانخراط فى الأعمال الإرهابية التى تحدث فى العراق، كما أن الدول المجاورة للعراق التزمت فى المؤتمرات المتتالية بمنع تسلل أبنائها إلى الساحة العراقية، فأدى الإفتاء بتشجيعهم على الذهاب إلى العراق إلى إحراج هذه الحكومات، مثلما حدث فى السعودية التى تعانى الإرهاب، ويصعب عليها أن تميز بين الإرهاب الذى تغذيه شبكة القاعدة فى الأراضى السعودية، والإرهاب الذى تغذيه نفس الشبكة فى الأراضى العراقية، حتى لو كان من الواضح تمامًا أن الإرهاب فى السعودية يستهدف المجتمع، كما أن الإرهاب فى العراق يستهدف المجتمع والاحتلال معًا.

وقد كثر اللغط والتأويل والاجتهاد حول معنى الجهاد، والثابت أن الجهاد هو الحرب الدفاعية التى تشن لأسباب مشروعة كما أوضحنا، وأنها وصفت بالجهاد حتى تكتسب صبغة دينية، فيثاب المجاهد من الله فى دنياه وآخرته. ولا يمكن أن يكون الجهاد هو مقاتلة المخالفين فى الدين، أو مقاتلة غير المسلمين بلا سبب مشروع. وقد استخدمت

كلمة الجهاد استخدامًا سيئًا في الماضي والحاضر، ولم يرد في القرآن الكريم ما يفيد التفسير المتطرف لمعنى القتال[٦]. ومن التفسيرات الخاطئة قول بعضهم في تفسير الآية ١٩٣ من سورة البقرة ﴿ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾ أن يقاتل المسلمون غيرهم حتى يصبح الإسلام دين الجماعة الدولية، وهذا التفسير خاطئ لأسباب عديدة، أولها: ما ورد في الآية نفسها من قوله تعالى: ﴿ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٣] وهذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء مثل العيني وغيره[٧]. السبب الثاني: أن السمة العامة في الإسلام هي التزهيد في القتال؛ لقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ... ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وحديث الرسول الشريف «لا تتمنوا لقاء العدو» أي أن لقاءه إرغام وضرورة وليس طرفًا وطلبًا. وأما القول بأن القتال قد كتب على المسلمين فهو تقرير حقيقة ترد على المسلمين وعلى غيرهم في الحياة الدولية، علمًا بأن الآية استخدمت لفظ القتال، ولم تستخدم لفظ الجهاد. ويرى الدكتور الغنيمي أن آيات القتال في سورة التوبة الآيات من ١ ـ ١٣ قد وردت في ظروف معينة تاريخية في إطار الصراع بين الرسول وقريش[٨]. بل إن القرآن الكريم ندد بالمتثاقلين عن القتال والمتخلفين عنه إذا كان دفاعًا مشروعًا، وأسبغ طابعًا دينيًا على تصرف هذا الفريق الذي تخلف وهو قادر على القتال، مما يعني أن المسلم يذهب إلى القتال المشروع مقتنعًا وليس منساقًا بحكم انتظامه في جيش نظامي. واعتبر الحديث الشريف الفرار أو التخلي يوم الزحف أحد الكبائر، وهو في القوانين المعاصرة جريمة الفرار من ميدان القتال. وقد أكد توماس أرنورد في كتابه الشهير عن الإسلام أن النظرة السلبية إلى الجهاد ترجع إلى الأقوال المضطربة لبعض فقهاء المسلمين، ويؤكد أن هذه النظرة لا أساس لها في القرآن، وإنما ترجع إلى اجتزاء بعض الآيات من مواقعها بعيدًا عن كامل مضمونها[٩].

---

(٦) الغنيمي، مرجع سابق، ص ٤٢ وما بعدها.

(٧) الغنيمي، مرجع سابق، ص ٤٤ - ٤٥.

(٨) الغنيمي، مرجع سابق، ص ٤٦ ـ ٤٧، وانظر أيضًا: عزت داروزة «الدستور القرآني في شئون الحياة» القاهرة، ٢٣٥.

(9) Amold, Sir. Thomas, The Preaching of Islam, ed. Londen 1935, P. 352.

وعلى أية حال، فإن القتال فى الإسلام مقيد بقيدين، **أولهما**: أن يكون فى سبيل الله وفقًا للتفسير الصحيح لكتاب الله، **وثانيهما**: ألا ينطوى على أى اعتداء أو ظلم أو إجحاف. كما يبدو لنا أن بعض اللبس الذى وقع فيه المستشرقون يرجع إلى أن ترجمة معانى القرآن الكريم ليست دقيقة فى بعض المواقع، فإذا كان تفسيرها ملتبسًا عند المسلمين، فهو أشد التباسًا عند المستشرقين؛ ولذلك أكدنا أن فهم الآيات المتعلقة بصور استخدام القوة فى القرآن الكريم يجب أن تكون فى حدود المبادئ العامة التى يهدف إليها الإسلام، ونظرته للكون وللناس، وتأكيده على أن اختلاف الناس فى اللون واللغة والعرق والآراء السياسية والثقافية هى دليل على قدرة الله، ومن ثم فليست مطلقًا سببًا مقبولاً للتميز بينهم أو القتال لهذا السبب، مما نراه اليوم من جرائم إبادة العرق.

ومن المفيد أن نشير إلى أن دستور المدينة الذى وضعه الرسول ﷺ، والذى يرى البعض أنه معاهدة بين المسلمين وغيرهم[10] ـ ولكنى أميل إلى أنه دستور لأبناء المدينة المنورة ـ يضع قواعد مثالية للعلاقة بين الحاكم والمحكوم وفكرة المواطنة، والتحالف بين كل الطوائف على أرضهم مع احتفاظ كل طائفة بدينها، حيث أكدت هذه الوثيقة على تعاهدهم جميعًا **«على النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح فإنه يصالحونه، وأنه يلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم ما على المؤمنين إلا من حارب فى الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم، وأن يكون على الأوس ومواليهم ولهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة»**[11]. وهذه الوثيقة وضعت مفهوم الأمة الصحيح، الذى يقوم على العيش المشترك ومبادئ التعايش والمساواة، وهو نفس المفهوم الذى يوافق المفهوم الصحيح المعاصر، والذى هجر المعايير السابقة لفكرة الأمة فى الأدب الأوروبى. وأكدت الصحيفة على أن ذمة الله واحدة بالنسبة لكل سكان يثرب، ولم تفرق بين قبائل اليهود، كما لم تفرق بين اليهود وغيرهم، بل اعتبرت اليهود أمة من المؤمنين مثل المسلمين وغيرهم، وقررت النصر للمظلوم أيًا كان دينه، وأن النزاع بينهم مرده إلى الله وإلى رسوله.

---

(١٠) انظر: محمد حميد الله «وثائق العهد النبوى» بدون تاريخ، الذى يعتبر هذا الدستور معاهدة.

(١١) ابن هشام «السيرة النبوية» الجزء الثانى، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص ٦٤ ـ ٦٥.

القسم الثانى: مبادئ القانون الدولى الإنسانى فى الإسلام

إذا كان الإسلام قد قام على المبادئ الشاملة التى أشرنا إليها فى صدر هذه الدراسة، وأهمها عدم العدوان والعدل وقدسية الحياة الإنسانية، فمن الطبيعى أن نتصور أن يكون فقهاء المسلمين قد استنبطوا مبادئ القانون الدولى الإنسانى من هذه المبادئ الكلية، وكذلك من التوجيهات التى التزم بها قادة الجيوش الإسلامية فى حروبهم، ونشير بشكل خاص إلى توجيهات الرسول - عليه الصلاة والسلام - والخلفاء الراشدين. فقد نهى القرآن الكريم عن مقاتلة الذين يلقون السلاح والسلم ﴿ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً ﴾ [النساء: ٩٠] كما أمر القرآن بالجنوح إلى السلم إذا جنح الطرف الآخر إليه ﴿ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾ [الأنفال: ٦١]. أما السّنة النبوية المشرفة، فقد حفلت بتوجيهات السلوك الأخلاقى فى الحروب، فنهى الرسول ﷺ عن الغدر والتمثيل بالقتلى وعن الغلول لقوله: **«اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا»**[١٢]. ونهى الرسول الكريم عن الإساءة إلى وجه المقاتل: **«إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه»**. كذلك نهى النبى عن قتل النساء والولدان فى الحروب: **«لا تقتلوا وليدة، ولا تقتلوا شيخًا فانيًا ولا طفلاً صغيرًا.. ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع»**. ولعل أبا بكر الصديق الذى وجه جيش المسلمين بقيادة أسامة بن زيد لمحاربة الروم وجد مناسبة للتوجيه المفصل لسلوك المحارب المسلم فأوصاهم بعشر وهى: **«لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيرا، ولا شيخًا كبيرًا، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيرًا إلا لمأكلة. وسوف تمرون بأقوام قد فرّغوا أنفسهم فى الصوامع فدعوهم وما فرّغوا أنفسهم له»**. كما نصح علىّ بن أبى طالب جنوده فى حربه مع معاوية بنفس المبادئ الإنسانية، فأوصاهم **بألا يقتلوا مدبرًا ولا يجهزوا على جريح، ولا يكشفوا عورة، ولا يمثلوا بقتيل، ولا يهتكوا سترًا.**

* * *

---

(١٢) رواه مسلم، وأحمد فى مسنده، الجزء الخامس، ص ٣٥٢.

الفصـــل السادس

وسائل التسوية الودية للمنازعات
فى القرآن الكـــريم والقـانون

القضاء والتحكيم

ذكر القرطبى أن كلمة القضاء وردت فى القرآن على خمسة عشر وجهًا هى الفراغ من الشىء، والأمر من الله، والإتمام ﴿فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ﴾ [الأحزاب: ٢٣] أى أتم أجله، والفصل وإمضاء الأمر، والهلاك، والوجوب، والإبرام، والإعلام ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الإسراء: ٤]، وتعنى الوصية أو الأمر والإلزام ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقد تَعْنى الحكم ﴿قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ [سبأ: ١٤] ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، ومنها الخلق، والفعل، والعهد ﴿إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الأَمْرَ﴾ [القصص: ٤٤]. وأخيرا قد تعنى الإرادة ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا﴾ [آل عمران: ٤٧]. (محمد السيد الداودى ـ من كنوز القرآن ـ دار المعارف ـ ١٩٨١، ص ٥١).

والقضاء على العموم ينصرف إلى الفصل فى الأمر، إما ابتداء كمبدأ أو حكم لا سبيل لإغفاله، وإما بمناسبة النزاع. ومن أمثلة القضاء بمعنى الفصل ابتداء قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧]. ومثال المعنى الثانى، أى الفصل فى نزاع قائم بالفعل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] وقوله سبحانه أيضًا: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

يتضح من السياق القرآنى أن القضاء لله ولرسوله، وأن كل الأحكام قد قضى بها ابتداء، أو يجب فصل المنازعات بموجبها إذا نشبت، وجعل من الإيمان التسليم بما قضى به الله ورسوله وليس للمؤمن خيار آخر. وكما أشار القرآن فى أكثر من موضع إلى سلطة الرسول ﷺ فى التشريع، فللرسول أيضًا سلطة القضاء فى نص بالغ

الدلالة ﴿ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ... ﴾ [الأحزاب: ٣٦] لتدل على أن ما يقضى به الرسول هو قطعا قضاء الله، وذلك استثناء من الأحكام الأخرى التى يرد فيها اسم الرسول مقترنًا بلفظ الجلالة، فيتكرر الفعل له وللرسول لبيان أن الفعل ليس واحدًا لكليهما. وهذا من الأدلة القاطعة على مكانة السنة المشرفة فى القرآن الكريم.

وقد ورد لفظ التحكيم فى القرآن الكريم مرادفًا للفظ القضاء فى أحد معانيه وهو الفصل عند الخلاف أو النزاع. فقد أكد القرآن مكانة السنة بتأكيد الاحتكام إليها كأحد شروط الإيمان ﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥].

وقد ورد الحكم بمعنى القضاء فى الكثير من آيات الذكر الحكيم ﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِ ﴾ [النمل: ٧٨]، ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ [الشورى: ١٠]. فتحكيم الرسول فيما شجر بين المؤمنين هو الرجوع إلى السنة المطهرة فى كل العصور، وليس بالضرورة أن يكون الرسول حكمًا بينهم فى حياته، وبذلك يكون التحكيم فى هذا الموضوع هو الإسناد والرجوع والتسليم.

أما التحكيم فلم يرد فى القرآن إلا مرة واحدة فى الخلافات الزوجية ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ﴾ [النساء: ٣٥]. والحكمان هنا هما هيئة التحكيم الخاصة. حيث يعين كل طرف فى النزاع محكمًا يمثل وجهة نظره. والتحكيم فى الخلافات الأسرية عمل احترازى إذا بدا أن الشقاق بين الزوجين يوشك أن يستفحل، وهى طريقة سابقة على القضاء. وإذا كان القضاء لله والتحكيم للبشر، وفق مفهوم الآيات الكريمة، فمعنى ذلك أن الحكم والقضاء فى المنازعات بين الأفراد والجماعات يتم بموجب أحكام الله وتعاليم رسوله الكريم، وهى قواعد المعاملات التى حفل بها الذكر الكريم.

وقد أوضح القرآن أهم ما يجب على القاضى مراعاته وهو العدل ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ ﴾ [ص: ٢٦]، والأمر باتباع العدل قاعدة جامعة فصلها الرسول الكريم والخلفاء الراشدون، فالعدل واجب فى معاملة الخصوم

بالمساواة وفى تحرى جوانب القضية، وفى إعمال حكم القانون فيها بغير هوى. وقد نبه الرسول الكريم إلى أن ضمير المتخاصمين هو مناط العدل وليس ما يقرره القاضى؛ فلعل أحدهم ألحن فى حجته فيقنع القاضى بغير حق، وجاء هذا التنبيه حاسمًا محذراً بأن من حكم له بغير حق فما يحصل عليه بهذا الطريق هو قطعة من النار. وقد شدد القرآن الكريم على صفة العدل المطلق بوصفه أحكم الحاكمين فى وضعه لقواعد الثواب والعقاب، وفى استيفاء كل ذى حق حقه ﴿وَلا تُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾ [النساء: ٧٧]. وفى هَذَا السياق، فَقَد أحال الإسلام إلى ضمير المدَّعى وليس إلَى نَصٍّ القانون، فكَانَ الإسلام بذَلك أوضح فى تحديد العلاَقة بَيْنَ القانون والعدل، فَقَد يقصر القانون عَن تحقيق العدل. فيرجع إلِى الضمير وهو مخزن القيم.

أما فى المصطلح المعاصر: فنحن نعلم أن القضاء هو عملية الفصل فى المنازعات بين المتخاصمين داخل الدول أو بين الدول، فيما يعرف بالقضاء الوطنى أو القضاء الدولى. كذلك يلجأ المتخاصمون فى بعض المنازعات التجارية إلى التحكيم التجارى، وفق أحكام العقود الخاصة بينهم، كما تلجأ الدول والشركات إلى التحكيم الدولى السياسى أو التجارى.

وفى القضاء تقوم المحاكم الوطنية أو الدولية بالفصل فى المنازعات وفق أحكام القانون الوطنى أو الدولى، الذى يحدده نظام المحكمة فى حالة القضاء الدولى. ويختلف القضاء ـ سواء الوطنى أو الدولى ـ عن التحكيم فى أن القضاة ونظام المحكمة والقانون الواجب التطبيق والإجراءات جاهزة سلفًا قبل نشأة المنازعات وعرض القضايا، أما فى التحكيم فيقوم أطراف النزاع بالاتفاق على تشكيل هيئة التحكيم ونظام عملها ودفع نفقات التقاضى وتحديد القانون الواجب على المحكمين تطبيقه، ويلاحظ أن القضاء فى النظم الداخلية إجبارى وفق قانون المرافعات وقواعد الاختصاص، وليس من حق الأفراد رفضه، كما لا يجوز لهم الفصل فى منازعاتهم عن طريق التحكيم، إلا فى حدود ضيقة ينظمها قانون التحكيم التجارى والبحرى. أما فى القضاء الدولى، فلا يجبر الخصوم على اللجوء إليه ما لم تقبل الدول المتنازعة باختصاص المحكمة إما مسبقًا قبل بدء المنازعات أو بمناسبة النزاع، كما أن التحكيم يفترق عن القضاء فى هذه الزاوية، حيث يلعب سلطان إرادة أطراف النزاع متفقة الدور الرئيس فى عملية التحكيم.

وأخيراً، تجدر الإشارة إلى أن العدل هو غاية كل قاض ومحكم فى الأطر الوطنية والدولية، ولكن شتان بين عدل الخالق وعدل المخلوق، فالأول عدل حق يقيمه من يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، أما الثانى فهو عدل أوراق، فلا يحكم القاضى بعلمه، ولكن بما يطلبه الخصوم، وتكشف عنه أوراق الدعوى، وأدلة الإثبات، كما أنه عدل محكوم بإرادة المشرع نقصًا وكمالاً

وقد ضرب لنا القرآن الكريم أمثلة من الأحكام القضائية فى قصة داود وسليمان، الأولى التى قضى فيها داود على عجل لصالح أحد الخصوم الذى عرض القضية وتعجل بحكمه خوفًا وجزعًا دون أن يسمع حجة صاحبه، ويوازن بين الأقوال، ثم يهتدى إلى الصواب، بعد تقليب وجوه المسألة؛ ولذلك أشار القرآن إلى أن متطلبات الحكم بين الناس بالحق هو سماع كل الخصوم وتحقيق دفاعهم وتمحيص أقوالهم وأدلتهم. أما عندما عرض على كلٌ من داود وسليمان قضية غنم القوم التى نفشت فى الحرث التبست على داود، ودل الله سليمان عليها ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ [الأنبياء: ٧٩] ليظهر الفرق بين حكم بشرى عادى وبين حكم يستند إلى توجيه إلهى. ولعل إشارة القرآن الكريم إلى أن الله هُوَ الَّذى وجه سليمان تدل عَلَى حكمة عظمى، وهى أن الابن لا يجوز لهُ أن يَخالف حكم والده إلاَّ أن يكُون بتكليف من الله، كَمَا تدل عَلَى أن حكم الله الَّذى أجراه عَلَى يد سليمان أكثرَ براعة مِن حكم داود، فكلاهما ملك ونبى.

وتجتهد النظم الوضعية ـ نظراً لخطورة وظيفة القضاء ـ فى تهيئة مناخ الحيدة والاستقلال للقضاء، ما دام بيده العدل ورقابة تصرفات السلطتين التنفيذية والتشريعية وفق أوضاع معينة، وما دام العدل هو أساس الملك واستمراره، فإن فى فساد القضاء فسادًا للحكم كله، وفى صلاحه صلاح أركانه.

وسائل التسوية السلمية للمنازعات الدُّوَلِيَّة

أشار القرآن الكريم إِلى التزام المسلمين فى صراعاتهم مَعَ غيرهم أو فيمَا بَيْنَهُم جانب السلم واللين، ولكنه شرح الحرب والعدوان لاسترداد الحق ونصرة الدِّين، وحسم المنازعات إِذَا لَمْ يكُن مَفَرّ مِن استخدام القوة.

وإذا كَانَ القانون الدُّولى المعاصر يعرف وسائل سلمية لا حصر لَهَا، وهى التحقيق والمساعى الحميدة والوساطة والتوفيق والتحكيم والقضاء بَديلاً عَن استخدام القوة، فَإن القرآن لا يمانع فى استخدام كُلّ وسيلة تحقن الدماء. بَلْ إنّنَا نعتقد أن من بَيْن وسائل حقن الدماء تمهيد الاتفاق عَلَى تسوية المنازعات نظام الردع detemence الَّذى ورد بالآية الكريمة: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٠] والرهب فى هَذَا المقام هُوَ الَّذى يدفع المعتدى لأن يعيد النظر فى مخطط عدوانه، فتحقن دماء المسلمين وأعدائهم عَلَى السواء لمجرد علم العدو بأن لَدَى الضحية المحتمل قوة كفيلة برده عَلَى أعقابه.

أما نظام الضمان الجماعى، فَقَد عرفه القرآن الكريم عنْدَمَا أشار بقوله: ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ [الحجرات: ٩] والإصلاح يكُون بمختلف السبل لإعادتهما إلَى السلم وإعاد شبح الصِّرَاع المسلح ﴿ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ﴾ [الحجرات: ٩] وهذا تكليف فى القرآن لسائر المؤمنين بالتضامن مَعَ الطرف الَّذى قبل التسوية واحترم شروطها ضَدَّ الطرف الَّذى رفض الإذعان لَهَا، ويستمر التضامن مَعَ الطرف الأول حَتَّى تعود الفئة الباغية إلَى أمر الله وتقبل التسوية العادلة. وهذا نظام محكم للضمان الجماعى فيمَا بَيْنَ المؤمنين ضدَّ طائفة منْهُم. أما الوجه الآخر للتضامن ضدَّ الطرف الأجنبى فَهوَ عادة الطرف الكافر أو المعتدى، وفى القرآن إشارات موجهَة لَعَلّ أقربها إلَى المعنى قوله تعالى فى وصف علاقة المؤمنين فيمَا بَيْنَهُم وعلاقتهم بغيرهم من الكفار: ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ﴾ [الفتح: ٢٩].

* * *

الفصل السابع

مكانة العقل والحرية في القرآن الكريم

في مجال الطعن في القرآن الكريم عمد بعض المستشرقين إلى مقولة بأن القرآن الكريم يخلو من كلمة العقل ومن كلمة الحرية، ومن ثم فإن أتباعه لا يؤمنون بالعقل ولا بالحرية، وأنهم يعبدون النصوص، فلا مجال للإبداع، كما لا مجال للتطور ما دامت النصوص قائمة وجامدة، ومن هذا المنطلق عمد الغرب بشكل عام إلى تشجيع جميع الباحثين في العالم الإسلامي ممن أسموهم المصلحين لكسر الجمود في العقيدة الإسلامية وشجعوا هؤلاء على تحدى النصوص أو ما يسمى بسلطة النص في الإسلام. وقد تعددت موجات الخارجين على النصوص والداعين إلى هجرها أو الثورة عليها، واحتفل الغربيون احتفالاً كبيراً بهذه الشخصيات؛ لأنها اخترعت جديداً وسدت نقصاً خطيراً في القرآن الكريم !!.

من ناحية أخرى، شهد العالم الإسلامي انشقاقًا كبيرًا بين مفكريه منذ القرن الرابع الهجري بعد انتهاء عصر النبوة مباشرة بين الفرق الفكرية المختلفة التي تمحور الخلاف بينها حول فكرة الجبر والاختيار. ولا يخفى أن هذا الجدل لا يزال يجد ظلاله في الجدل الدائر بين الإسلاميين والعلمانيين، فالعلمانيون يروجون لعقل يكسر القيود الحديدية أو يقفز فوق الثغرات النصية التي يعاني منها القرآن!! .

أما الإسلاميون، فيتمسكون بأن النص القرآني صالح إلى يوم الدين، وأن التطور لا يمكن أن يشمل النص بأي حال، كما لا يمكن أن يمس مبادئ التفسير المعترف بها عند الفقهاء ولا قواعد الاستنباط التي اجتهد فيها السلف الصالح.

وهذه المعارك ليست جدلاً فكريًا خالصًا، ولكنها تؤدي أحيانًا إلى تصفيات جسدية وأعمال إرهابية يبرأ منها الإسلام والثقاة من المسلمين كما تم تكفير الكثيرين، واعتقد بعض الإسلاميين أنهم أوصياء على هذا الدين في نظر التيار العلماني مما مزق الصفوف بين أبناء الأمة الإسلامية وشغلها عن معركة حقيقية في بناء الحياة الصحيحة التي تنسجم مع المفاهيم الحقيقية للقرآن الكريم.

من ناحية أخرى، فإن هذا الجدل قد ألقى بظلال قاتمة على فهم الغرب للإسلام، وأن هذا الفهم يبدأ أولاً بتمحيص النصوص القرآنية؛ ولذلك اخترنا التركيز على القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للشريعة الإسلامية والفكر الإسلامى تمامًا مثلما يركز آخرون على السنة النبوية المطهرة باعتبارها الركن الثانى المفسر والمكمل والمجسد لأحكام القرآن الكريم، واستنادًا إلى ما يتمتع به الرسول ﷺ من سلطة تشريعية مصدرها القرآن الكريم، فى قوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧]، وجاءت الصيغة فى القرآن عامة فى نصها حتى لو كانت خاصة فى سبب نزولها، وما بين خصوصية السبب وعمومية النص وقعت معارك فكرية طاحنة، كذلك ما ورد فى قوله تعالى: ﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥].

واختلف المفكرون والمفسرون والفقهاء حول ما إذا كان هذا النص يتعلق بالرسول الكريم فى حياته وتدخله الشخصى فيما يعرضه المسلمون من منازعات أم أنه يمتد امتدادًا زمنيًا مطلقًا حتى بعد التحاق الرسول الكريم بالرفيق الأعلى. وكذلك اختلف المسلمون حتى اليوم حول ما كان يعد فى نظرنا بديهيًا، وهو ما إذا كان الإسلام هو تلك الرسالة التى نزلت على محمد ﷺ أم أنها رسالة العامة الأساسية التى خرجت منها كل الرسالات الأخرى والتى حملتها شجرة الأنبياء - عليهم جميعًا الصلوات والتسليم - مثلما اختلف الفقهاء حول ما إذا كان الدين هو الإسلام بالمعنى السابق الذى يأتى فيمحو بقية الأديان الأخرى، أم أن الدين واحد وهو الإسلام فى معناه العام، وأن رسالة محمد ﷺ كانت خاتمًا لهذا الدين، وكتبت السطر الأخير فيه، فاكتمل بناء الدين الذى حمله الأنبياء جميعًا .

نحن نعتقد أن جوهر هذه الخلافات يعود إلى طريقة النظر للقرآن الكريم نظرة كلية تحليلية تنفذ إلى فلسفته العامة، ونظن أن قضية العقل والحرية تقع فى صلب هذه النظرة الأساسية والتأصيلية للقرآن الكريم، فقد ذكرنا فى مرات عديدة أن القرآن ليس كتابًا أو قاموسًا للمصطلحات، وأن ما يرد ويتجدد فى دنيا الناس قد لا يجد له مرادفًا فى القرآن أو نصًا مماثلاً؛ لأن القرآن يتحدث عن كليات وليس عن خصوصيات إلا فيما

يتطلبه المقام، فقد فصل مثلاً فى قضايا التركات؛ لأن الله يعلم بحكم علمه الأزلى بمن خلق أن المال يؤدى إلى الشقاق، وما دام قد حبب إلينا المال وجعل الإنسان يحب المال حبًا جمًا ويأكل التراث أكلاً لمًا، فإن هذه الخصيصة المتردية فى طبيعة الإنسان تجعل الخلاف حول المال أمرًا شائعًا؛ ولذلك جعل الله قواعد الميراث من الحدود التى لا يجوز الاقتراب منها أو التجرؤ عليها أو الاعتداء على ما تتطلبه من التزامات، ولكن القرآن الكريم تضمن كل وظائف العقل.

وعندما أصر بعض المستشرقين على إغفال القرآن لكلمة العقل كان رد بعض المتقدمين من الفقهاء أن العقل ليس موجودًا أصلاً ضمن أعضاء الإنسان، وأنه كطاقة فكرية مصدرها المخ، ولكن تحليل المخ لا يقدم شيئًا مفيدًا بالنسبة لتلك الطاقة الإلهية التى تنبعث منه تمامًا كما يحمل الجسم الروح، فليس صحيحًا أنه كلما صلح الجسم صلحت الروح، ولكن المحقق أن الجسد هو وعاء الروح، فإذا تحطم بالقتل أو فنى بالموت فإن الروح تصعد إلى بارئها. كذلك رد هؤلاء المتقدمون بأن كلمة العقل وإن لم توجد فى القرآن الكريم إلا أن مرادفات العقل ووظائفه كثيرة الورود فيه، ولم يجد بعض العلمانيين المتنطعين ما يفيد حجتهم عندما خصصوا جزءًا من مؤلفاتهم لمكانة العقل فى الإسلام، ولعلهم بذلك قد انبهروا بعبادة العقل فى الغرب ونسيان خالق العقل ومبدعه كما أن هؤلاء لا يقرءون القرآن، وكأن قلوبهم غلف.

والحق أن العقل والحرية مقترنان فى القرآن الكريم؛ لأن الله - سبحانه وتعالى - عندما وجد الإنسان أضعف المخلوقات وأقلها شأنًا ولكنه بتسخير الله لهذه المخلوقات له جعله أفضل المخلوقات والسيد عليها والمتحكم فيها، وعندما تطوع بحمل الأمانة بعد أن أبى من هو أشد منه قوة أن يحملها وأشفق على نفسه منها، فإن الإنسان قد تجاسر على حملها وطلب دون أن يطلب منه ذلك، فأراد الله - سبحانه - أن يحصنه بما يمكنه من حمل هذه الأمانة، فأعطاه الأمانة وهى حرية العبادة والاختيار، ولكن الحرية والاختيار لا يمكن وجودها بغير العقل؛ لأن العقل هو مناط الاختيار وهو إطار الحرية؛ ولذلك فإن اقتران العقل بالحرية فى القرآن الكريم اقتران لا يقبل الجدل وسوف يضيق المقام إن نحن حشدنا الآيات الكريمة التى تدلل على ذلك، يكفى أن نشير إلى أن القرآن الكريم قد هدى الإنسان إلى الطريقين: الخير والشر، ولكن الهداية هى

هداية طريق، وأما التوفيق فى القيام بأعباء الطريق فهى هداية خاصة، بعبارة أخرى فإن اختيار الطريق هو شأن إنسانى، وأما توفيق الله له فى القيام بأعباء الطريق هو شأن إلهى، فإن اختار الإنسان طريق الشر وأصر عليه أعانه الله عليه، وإن اختار طريق الخير وتمسك به يسره الله له. فهى هداية توفيق، وليست هداية طريق.

والحق أن القرآن كان واضحًا وضوحًا مطلقًا فى بيان دور الإنسان الذى لا يمكن أن يقوم به بغير العقل والحرية، كما فى قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧ـ٨] فالإلهام فى هذه الآية إلهام للفجور والتقوى، وقدم الفجور على التقوى لأسباب وتفسير اختلف عنده المفسرون والمحققون، فمن قائل بأن تقديم الفجور على التقوى هو إقرار بغلبة الشر على الخير فى نفس الإنسان، ومن قائل بأن التقديم والتأخير ليس له دلالة؛ لأن تقديم أحدهما على الآخر لا بد أن يستدعى من المفسرين تفسيراً، ولكننا نعلم أن القرآن هو كلام الله، وأن الله يضع العبارات بالدقة التى تتفق مع قدرته وجلاله، فيقدم ويؤخر لغاية يعلمها، وقد تقصر أفهامنا عن إدراكها ولكن اجتهادنا فى نيلها مقدر ومطلوب. ونحن نظن أنه قدم الفجور على التقوى على خلاف ما جاء فى كل الآيات المتصلة فى القرآن الكريم كالتمايز بين أهل النار وأهل الجنة، كما فى قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ (٦) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ (٧) وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ (٨) فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٦ - ٩]، وقوله تعالى: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [الشورى: ٧] وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ (٧) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥ـ١٠]... إلى آخر تلك الآيات الدالة على هذه القاعدة.

ولما كانت النفس الإنسانية لغزًا مستغلقًا على صاحبها وأن أقسام النفس فى القرآن الكريم مصنفة وفقًا لمعايير الخير والشر، فإن الله لم يصنف هذه النفس إلا بعد أن احترم إرادة أصحابها، فإن شاء الإنسان أن تكون نفسه نفسًا طيبة أو نفسًا لوامة وأن تكون رقيبة عليه فى تصرفاته وأن تضبط هذه التصرفات وفقًا للمقاييس التى اختارها، فإن هذه النفس هى النفس المطمئنة التى انسجمت مع ناموس الله فى الأرض، وأما إذا أراد

الإنسان أن يستمع إلى هوى نفسه وأن يطلق العنان لهواه، فإن نفسه تصبح فى مصاف الأشقياء، وقد أوضح القرآن الكريم ذلك بشكل لا لبس فيه عندما أكد ـ سبحانه وتعالى ـ بشكل مباشر فى كثير من آيات الذكر الحكيم أن من نهى النفس عن الهوى، ومن خاف مقام ربه واتقى هو الذى عمد إلى تربية نفسه وتقويمها وتزكيتها خلافًا للذى تركها على سجيتها وشجع على اندفاعها. ومعلوم أن النفس البشرية مطبوعة على كل ما هو يسير وأن النفوس الأبية هى التى تلزم نفسها بالكثير من القيود الأخلاقية.

وإذا كان الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد أحب للإنسان أن يعبده بإرادة، وأن يبتهل إليه فى صلواته وأن يدعوه عند الحاجة، وأن يوقن بالإجابة، وأن الله يستمتع لذلك من عباده تطبيقًا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ (٥٦) مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ (٥٧) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ [الذاريات: ٥٦ – ٥٨]، فإن الله ـ سبحانه وتعالى ـ من ناحية أخرى ولثقته فى ألوهيته قد خيَّر الإنسان بين أن يعبده وبين أن يكفر به، ولم يرتب أى نتيجة فى علاقة الإنسان بخالقه على القاعدة التى وضعها الله فى علاقة الإنسان بربه، فالرزق ليس مقترنًا بالإيمان بل إن رزق غير المؤمن قد يتسع ويثير الفتنة لدى ضعاف النفوس.

كذلك، فإن اقتران الحرية بالعقل قد جعلت وجود العقل والحرية سببًا للمسئولية، فلا مسئولية على غير العاقل ولا مسئولية على غير الحر، وإنما يتوقف قدر المسئولية على قدر توفر العقل والحرية بأقدار متفاوتة كما هو معلوم عند فقهاء الشريعة، بل إن مناط المسئولية فى جميع التشريعات الوضعية هو توفر العقل والحرية، فلا مسئولية على غير العاقل ولا مسئولية على من حرم حريته فى التصرف، وهذا ما راعته جميع التشريعات الوضعية والجنائية، فكيف يمكن ـ إذن ـ أن نتصور عقلاً مبدعًا بلا حرية، وكيف نتصور حرية بغير ضابط عقلى يوجهها التوجيه الصحيح ويضع لها ذلك العقال الذى نشأ بمعناه تأصيل لكلمة العقل، فالعقل هو ضابط الحرية، والحرية هى الوعاء الطبيعى لعمل العقل.

كذلك حسم القرآن الكريم قضية انطلاق العقل بحرية مطلقة نحو الإبداع، فأجاز ذلك وأوضح فى محكم آياته أن خشية الله تزداد كلما ازداد الإنسان علمًا؛ لقوله

تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر : ٢٨] والعلم هو مطلق العلم، وليس صحيحًا أو معقولاً ما قيده البعض من أن العلم المراد فى هذه الآية هو العلم الدينى فقط ، وإذا كان العقل منحة من الخالق، فيجب أن يعلم الإنسان أن المانح يجب أن يشكر ويحمد ويعبد لهذه المنحة، ولا يمكن أن يستخدم العقل الممنوح للشطط ، وإلا كان ذلك مخالفة لمنطق الأشياء؛ ولذلك لا يجوز بعد هذا الإيضاح أن يتحدث بعضنا عن محاولات التوفيق بين العلم والإيمان، فالإيمان يزداد بقدر زيادة العلم، وينقص بقدر نقص العلم .

وأخيرًا أطلق الله - سبحانه - عقل الإنسان وحريته فيما قدر له عندما قرر فى محكم آياته ﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾ [الذاريات : ٢٢] حتى يحرر الإنسان من الآلهة البشرية وأصنام الدنيا، فلا يعبد سواه، ولا يخضع لغيره، ولا يحنى جبهته إلا عند الركوع فى الصلاة .

* * *

الفصل الثامن

القدرات البشرية والنبوية فى الرسل

الثابت أن الأنبياء والرسل اختارهم الله منذ خلق الإنسان ورتب لكلٌّ قدره، وما دام الله ـ سبحانه وتعالى ـ يعلم حيث يضع رسالته، كما أنه ـ سبحانه ـ يختار رسله من الملائكة ومن عامة الناس، فقد أحاطهم بكل الضمانات التى تكفل لهم حمل الرسالة بالكفاءة المطلوبة. وهذا هو الذى دفع بعض الفقهاء إلى تقرير العصمة المطلقة للأنبياء والرسل. غير أن حكمة الله قد اقتضت أن يكون الأنبياء بشراً من بين الناس فى أقوامهم، فيجمع النبى بين قدر من البشرية وقدر من النبوة، أو إن شئت الدقة أنه نبى أو رسول مع بعض الخصائص البشرية.

وقد فصل القرآن الكريم أسباب اختيار الأنبياء من أقوامهم، وبين الحكمة من بشريتهم حتى تكون التكاليف التى يأتون بها للناس فى مقدور عامة الناس، وهذه البشرية والنبوة حيرت الناس على مر العصور، كما حارت أفهامهم فى سر اختيار أشخاص بذواتهم بعد سنوات من نشأتهم بين أقوامهم، فأخذ البعض حمية الحقد والغيرة، كما دفع البعض الآخر إلى التصدى أو السخرية ما دام أمر الأديان حادثًا جللاً ليس من السهل القبول به على خلاف العادة والإلف فى هذه المسائل الحرجة.

والثابت أيضًا أن المظاهر البشرية فى الأنبياء تدعم تأهلهم للنبوة ولا تناقض ما جاءوا به من تكليفات، وكثيراً ما حار الناس بين بشرية الأنبياء ونبوتهم والتبس الأمر على أقرب المقربين منهم، كما أدى ذلك إلى اختلاف الفقهاء والباحثين حول مدى العصمة التى يتمتعون بها، حيث العصمة لما يلحق الرسالة وليس لما يلحق الرسول نفسه عند البعض، وهى مطلقة عند البعض الآخر على سبيل التحوط والقداسة، وحتى لا يفتح باب الاجتهاد فى هذه المسألة إلى تجاوزات غير مقبولة فى هذا الصنف من البشر.

كذلك أدت ثنائية الطابع البشرى والنبوى فى أسرة الأنبياء ـ هداة البشرية من الضلال ـ إلى الاختلاف حول حدود البشرية وحدود النبوة والخط الفاصل بينهما.

وفى مساحة البشرية المدخل إلى موضوع هذه المقالة، وهو اللحظات الحرجة فى حياة الأنبياء والرسل، وكلهم واجه هذه اللحظات، فكان إدراكهم لرسالتهم، وتكوينهم النفسى والعصبى عاصمًا لهم من الاستطراد فى تصرفات البشر ونسيان جوهر الرسالة وما أحاطها الله ـ سبحانه ـ من ضمانات النجاح والخاتمة الطيبة. صحيح أن معظم الأقوام التى كذبت رسلها وعجز معهم الرسل والأنبياء عن هدايتهم قد حاق بهم العذاب ونالهم غضب الله مصداقًا لما توعد به الرسل والأنبياء، إلا أن القليل منهم هو الذى اهتدى وبقى موصولاً بطريق الحق عبر أجيال البشرية. ويضيق المقام عن تفصيل هذه النقطة، ولكن القرآن الكريم فصل مصائر هذه الأقوام حتى تكون عبرة للأقوام اللاحقة، بل إن القرآن الكريم قد لفتنا إلى ضرورة السير فى الأرض والبحث فى چولوچيا الأرض حتى نرى عاقبة المكذبين من أقوام عاد وثمود وقوم تُبَّع وغيرهم.

وقد أوضح لنا القرآن الكريم أن لحظات الضعف والشدة فى تبليغ الدعوة قد دفعت بعض الأنبياء إلى مواقف هى فى الحقيقة أقرب إلى طبيعتهم البشرية، ولكن سرعان ما كان إدراكهم لنبوتهم عاصمًا لهم من الانزلاق فى عصبية البشر وضعفهم.

وقد أخبرنا القرآن الكريم أن أنبياء الله قسمان: **الأول**: هم أولو العزم، والقسم **الثانى**: هم الأنبياء غير ذلك، ولم يقل القرآن «دون ذلك» حتى لا يسمح لنا نحن عامة الخلق أن يرد فى أذهاننا فطنة التمييز بين أنبياء الله، فنرفع بعضهم من أولى العزم، ونخفض فى المرتبة الفريق الآخر؛ ولذلك شدد القرآن على رسوله الكريم بأن يشدد بدوره على المسلمين بأنهم ملتزمون بتوقير كل الرسل والأنبياء والإيمان برسالاتهم جميعًا، وألا يفرقوا بين أحد من رسله، وهم لله مسلمون.

وأرجو ألا يقع فى روع القارئ أن هذه الإطلالة الفكرية تعطيه الانطباع بتصنيف الرسل بين أولى العزم وبين غيرهم، ولكن الهدف الأساسى هو إيضاح أن لحظات الضعف والحرج فى حياة الأنبياء كانت تجد تعبيرًا فى الجزء البشرى، فلم يلبث حتى يعتصم بطبيعة النبوة والصنعة الخاصة والعصمة المؤكدة.

ولذلك لا يجوز أن ينطلى علينا أوصاف الخبثاء من الكُتّاب المسلمين الناقلين عن المستشرقين حين يعتبرون رسولنا الكريم مصلحًا اجتماعيًا وسياسيًا فذًا وعسكريًا قديرًا وأحد عظماء التاريخ؛ لأن هذه الأوصاف تنطبق على من هو بشر كله، أما النبى فإن

بشريته جزء من نبوته، ونؤكد فى هذا المقام مرة أخرى أن النبى ليس مقسومًا بنسب مختلفة بين النبوة والبشرية، وأن التنازع قائم بين الشقين، ولكن الصحيح هو أن النبى أوتى الصفات البشرية بالقدر اللازم لكى يجعل الرسالة بتكاليفها فى مقدور البشر؛ ولذلك لا تنازعه بشريته فى مقام النبوة، وإنما الصحيح أن النبوة تطبع بشريته ما دام أن الأصل هو الطابع النبوى والإعداد الخاص لحمل الرسالة نفسيًا وعصبيًا. ولعل أبلغ الأدلة فى رسولنا الكريم أنه لا ينطق عن الهوى وهو حكم مطلق دفع عددًا من الأئمة إلى إسباغ العصمة المطلقة التى تناسب هذا الحكم المطلق، وإلا فأنّى لرجل أمّى أن تكون أحاديثه من أبلغ ما عرفت اللغة، وأن تتضمن أحكامًا تقررت لها وظائف رئيسة فى علاقتها بالقرآن الكريم، وأن يكون التمايز بين لغة القرآن الكريم المنزل والأحاديث القدسية والأحاديث النبوية فى اللغة وليس فى صلب الأحكام، حتى التبس عند عامة الناس أحيانًا مفردات القرآن والأحاديث ورددوها فى غير موضوعها الأصلى.

فى ضوء المقدمة الطويلة الضرورية فى المقال السابق، يكفى فى هذا المقال أن نضرب أمثلة سريعة للحالات الحرجة التى يتعرض لها أنبياء الله ورسله. فقد واجه نوح عليه السلام جحود قومه ورفضهم وإنكارهم جيلاً بعد جيل فرفع تقريره إلى الله بعد ٩٥٠ عامًا فضرب بذلك مثلاً فى الصبر فى تبليغ الرسالة واللين فى أسلوب الدعوة والصبر على الأذى على التفصيل الذى أوردته آيات الذكر الحكيم، سواء فى مرحلة الدعوة أو فى مرحلة صناعة السفينة.

ونال من الهوان والتهكم ما تعجز طبيعته البشرية عن احتماله. ثم تعرض نوح لمحنة أخرى حين حاول أن يحمل ابنه معه فى الفلك وفضل ابنه أن يظل كافرًا مع قومه وغرق أمام عينيه، واستمع للمعيار الذى يحدد علاقته بابنه وهو ليس علاقة الدم بين الوالد والولد كسائر الناس، ولكن علاقة الهداية إلى رسالته، فعطل الله - سبحانه - عند نوح ما غرسه سبحانه فى عموم الناس من غريزة حب البنين.

نبى الله موسى الذى صنعه على عينه سبحانه، واجه لحظات حرجة كانت بشريته تتجلى فى هذه اللحظات، فكانت اللحظة الأولى عندما استجاب لاستنجاد أحد بنى إسرائيل به ضد أحد المصريين، فتصرف تصرف البشر العادى وليس البشر المشمول بالنبوة. وكانت اللحظة الثانية المتسقة مع روح النبوة عندما بث همه إلى الله من الجوع

والضياع والغربة وهو عند البئر فى قرية شعيب. ودفعته بشريته بعد ذلك إلى التماس النار لتدفئة زوجته وهما فى سيناء، حيث تلقى التكليف وفزع من صوت الله، ثم من عصاه عندما تحولت حية تسعى ولم يعهد ذلك فيها. ثم تردد مرة أخرى بمنطق البشر عندما طلب من ربه أن يرسل معه أخاه هارون، وأفصح عن خشيته من عقاب فرعون له بعد فراره فراراً سياسيًا من مصر، وقتله ظلمًا أحد المصريين وهو ما دعا الملأ للائتمار به وليس التآمر عليه، وهما عملان مختلفان حسبما أخبره رجل جاءه من أقصى المدينة يسعى. ثم ساور موسى القلق على حياته وأخيه، فأمنه ربه بأنه معهما يسمع ويرى. ثم فزع موسى مرة أخرى وهو يرى ما ألقاه سحرة فرعون الذين قال فيهم القرآن الكريم إنهم سحروا أعين الناس، فسحرت عين موسى كسائر الناس، ولكن الله الذى يرافقه ويحرسه ثبته ليلقى عصاه لتلتهم عصيهم وحبالهم. وعندما بدا أن جيش فرعون يقترب من موسى وقومه على حافة الماء أدرك موسى بإدراك البشر أنهم لمدركون، ولكن الله ثبت يقينه مرة أخرى وأمره بأن يضرب بنفس العصا البحر لتظهر له وظيفة جديدة للعصا وهى صناعة المسارب البرية فى قلب الماء لينجو بها موسى وقومه.

أما سيدنا يوسف، فقد يبدو للقارئ أن بشريته كانت تغلب عليه حين همت به امرأة العزيز فَهَمَّ بها هو الآخر ﴿ لَوْلا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ﴾ [يوسف: ٢٤]. فدل ذلك على أن الأنبياء يتمتعون بعصمة خلقية ذاتية، كما يتمتعون بحماية إلهية عند الشدائد، وأن العصمة الذاتية تسمح بإبداء الخصائص البشرية فى التفاصيل ولكنها عصمة النتائج؛ ولذلك عندما أحس يوسف بالحصار الخانق والإصرار المعلن من زوجة العزيز والتسليم العام فى المدينة لرغباتها، ضاقت به الأرض بما رحبت فلجأ إلى الله مستجيراً ﴿ وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ ﴾ [يوسف: ٣٣].

وهناك لحظة حرجة أخرى غشيت يوسف عندما أضناه طول البقاء فى السجن ظلمًا حتى ظن أنه أصبح منسيًا يقضى فيه بقية عمره وهو بعد لا يزال شابًا يافعًا، فطلب من زميل السجن - الذى فسر يوسف رؤياه أنه سوف يكون ساقى الملك - أن يذكر الملك به لعله يطلق سراحه. وأخيراً حزن يوسف كما يحزن الناس عندما اتهمه إخوته ظلمًا وبهتانا بأنه كان سارقًا، وشوهوا سمعته لدى أخيه الذى وضع المكيال فى ركبه وفق خطة يوسف.

وأما سيدنا يونس فقد ضاق ذرعًا وكاد يخرج من عقال النبوة، حيث أخبر القرآن الكريم أنه ذهب مغاضبًا وظن أن لن نقدر عليه. فى هذا المشهد غلبت بشرية يونس على إدراكه لنبوته؛ لأن الظن محله القلب الذى لا يطلع عليه إلا الخالق؛ ولذلك استدرك يونس بالتسبيح فأنجاه الله من بطن الحوت، وإلا لمكث كما يقول القرآن الكريم فى بطن الحوت إلى يوم الدين.

وأما نبى الله لوط، فقد كبر عليه فعل قومه أمام ضيوفه وخشى أن يغلبوه بفعلهم وهم يطلبون الضيفَيْن عنوة وبالقوة، وتجلت بشريته فى تمنيه أن يكون أقوى منهم فيردهم أو يأوى إلى من هو أشد منهم .وكانت تلك نهاية المطاف التى دفعت الملكين أن يطمئنا لوطًا بأنهما رسل ربه وأن القوم لن يصلوا إليه، وأخبراه أنهما مكلفان بإهلاك قومه، إذ وجهاه إلى أن يتسلل بأهله، أى يمر آمنًا بدعوته - إلا امرأته وهى من جنسيتهم - تحت جنح الظلام، وأخبراه أن موعد إهلاكهم هو الصبح أى بعد ساعات.

وسيدنا إبراهيم حين ألقى فى النار لم يشك لحظة أن القادر على تعطيل خاصية الإحراق فى النار قادر على إحياء الموتى، وهو الذى جادل الملك بعقله ومنطقه، وليس بمنطق النبوة وهو الذى اهتدى إلى الله بعقله، أراد أن يظهر للناس قدرة الله على الإحياء والإماتة، وأن يطمئن قلبه إلى ما وقر فى قلبه، فأجابه الله إلى طلبه. ثم توجس من ضيفيه فأزالا الرهب من قلبه عندما أخبراه أنهما مرسلان لإهلاك قوم لوط، وشعر شعور البشر خوفًا على ابن أخيه لوط فنبههم إلى ذلك.

ويبدو أن إبراهيم الخليل جزع من رؤياه التى تأمره بذبح ابنه الوحيد الذى أنجبه بمشقة وتركه مع أمه وحيدًا فى رعاية ربه فى أرض غريبة معزولة ليس فيها زرع ولا ماء بالقرب من بيت الله الحرام ودعا الله لهما وانصرف وقلبه ينفطر. ولعله أبلغ ابنه إسماعيل ولم ينفذ الرؤيا مباشرة؛ حتى يختبر مدى ثقة ابنه فى رؤيا أبيه؛ لأن ابنه هو الآخر نبى، وربما دفعت إبراهيم بشريته إلى التراخى فى التنفيذ لعل ابنه يرفض هذا الأمر فيجد عذرًا فى تعطيل التنفيذ، رغم أن هذا التفسير مستبعد مع خليل الرحمن.

وأخيرًا، فى رسولنا محمد ﷺ الكثير من اللحظات الحرجة، وتجلت بشريته فى الكثير من المواقف، ولكنها كانت بشرية نبيلة لم تنل من جوهر الرسالة، بل اتسقت تمامًا مع عظم الرسالة ونبلها، فكان الرسول قدوة فى الحزن على فلذات الأكباد.

وحزن الرسول لأن عليّا اعتزم الزواج على فاطمة، بل بلغ حبه لفاطمة وحدبه عليها أن أنب عليّا على المنبر بقوله: **«ما بال أناس يؤذون رسول الله فى حياته»**. إلى آخر صور بشرية الرسول التى أفاض فيها الشارحون وكُتّاب سيرته العطرة، ولكن المهم فى موضوعنا أن اللحظات الحرجة لم تزعزع إيمانه بأنه نبى، وأن تصرفه فى هذه اللحظات لا يأتيه إلا نبى أوتى الرسالة بيقين.

وقد لقى نبينا - صلى الله عليه وعلى آله أطيب السلام والتسليم - من العنت وعاش لحظات من المعاناة، ولكنه كان دائمًا مدركًا للنبوة مستحضراً الله فى كل حياته، فبلَّغ الرسالة وحفظ الأمانة، وكان خاتم أنبياء الله ورسله إلى خلق الله، فانقطعت به علاقة السماء بالأرض، وظل كتاب الله وسنة نبيه نبراسين للهدي ويقين المترددين إلى يوم الدين.

* * *

الفصل التاسع

الحملة الصهيونية على المنظور الديني للقدس

الثابت أن القدس هى كل ما يحيط بالمسجد الأقصى من مساحات اتسعت أو ضاقت، والدليل على ذلك أن الله - سبحانه - فى القرآن الكريم أكد على أن الإسراء تم بعبده محمد ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وكان المسجد الأقصى فى ذلك الوقت هو قبلة الصلاة قبل أن تتحول القبلة إلى المسجد الحرام فى مكة المكرمة.

واستهلت الآية الكريمة الحديث عن الإسراء برفعة ذات الله وتمجيده وتنزيهه عن كل شك فيما يقول، وذلك بقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي﴾ [الإسراء: ١] وهو استهلال يأتى فى مقام العمل المعجز الذى لا يأتيه إلا الخالق، وسبحان الله عما يصفون، فى مقام التنزيه عن كل شك فى قدرته، فهو القادر الذى لا يُسأل، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو بكل شىء عليم. بهذه الإشارة أكد القرآن أن الإسراء حق وإن جاوز أفهام الناس وتحدى مواقف الكفار ومعهم اليهود الذين أوغرت صدورهم منذ نزول الوحى بالدين الخاتم على النبى الأمى، ما يعنى انتقال السيادة منهم إلى غيرهم حسب فهمهم الضيق.

النقطة الثانية، هى أن الله بارك فى كل رقعة تحيط بالمسجد الأقصى، فتمتد المباركة إلى كل رقعة مهما اتسعت ويطلق عليها بيت المقدس. ونعالج هذين الموضوعين فى الحلقات التالية، حيث تحاول إسرائيل أن تطمس العلاقة الدينية بين المدينة المقدسة وسائر المسلمين وتختزلها فى مضمون سياسى يخضع لقواعد اللعبة السياسية وميزان القوة المختل بين الطرفين الإسرائيلى والفلسطينى، ما دام من شأن هذا المسعى الإسرائيلى حصر المشكلة بين الطرفين دون أن يكون للعالم الإسلامى دخل فى ذلك.

فقد كرَّم الله المكان إكرامًا لهذه البقعة الطاهرة. وإذا كان القرآن لم يذكر القدس فلأن المدينة نفسها اكتسبت التقديس والاسم من جوارها للمسجد الأقصى الذى كان مسجدًا حتى قبل أن يبنى فى شكل المساجد المعروفة. فقد كان مكانًا يسجد فيه لله بصلوات الأمم السابقة قبل أن يصدر التكليف فى رسالة محمد بالصلاة وما تتضمنه من

السجود فى مسجد كما هو معلوم. ويدلنا القرآن الكريم على أن تغيير القبلة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام يشير إلى ثلاث دلالات: **الدلالة الأولى**: أن الله - جلت قدرته - يتمتع بطلاقة القدرة، وهو سبحانه صاحب الأمر والنهى فى تحديد القبلة للمصلين ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ١١٥] مؤكداً فى بيانه الحكيم ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ﴾ [البقرة: ١١٥]، فلا يجوز مناقشة ما يعد من صميم تدبير الله - تعالى - عظمت قدرته، أو المجادلة البشرية فيما لا يفيد.

الدلالة الثانية: هى أن سبب تحويل القبلة ليس قطعًا أن الله فضل البيت الحرام على بيت المقدس، فكلها بيوت الله. وقد حاول المستشرقون أن يقدموا تفسيراً لهذه الحادثة أى تغيير القبلة - يتفق مع تفكيرهم المادى، فقالوا إن القبلة تعنى الرئاسة الدينية والتجارية والسياسية، وقد ظلت فترة فى يد الشام فى عهد المسيحية، وجاء الدور على العرب بعد أن نزل الدين الجديد، هذا هو السبب فى نظرهم فى تصدى اليهود والمسيحيين للدين الجديد.

الدلالة الثالثة: هى أن القرآن أشار صراحة إلى أن الله - سبحانه - قرر تغيير القبلة إلى المسجد الحرام فى مكة رغم أن بيت المقدس كان لا يزال تحت سيطرة الرومان قبل أن يفتح فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وسبب ذلك التحويل هو لفتة إكرام لرغبة نبيه فى أن تظل صلاته صوب مكة، لقوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ﴾ [البقرة: ١١٤] وهو سر ظل رسولنا - عليه الصلاة والسلام - يحتفظ به بينه وبين ربه ولا يصارح أو يجاهر به أحداً، حتى مَنَّ الله عليه بتحويل القبلة. ولا نزاع فى أن بيت المقدس مقدس عند أتباع الدين من أصحاب الرسالات السماوية الثلاث، ولكلٍّ منهم آثار تدل عليه. وقد ركزت إسرائيل على ما تدعيه من آثار فى القدس؛ لكى تدلل على أحقية اليهود دون غيرهم بها. وحتى بهذا المعيار فإن للمسلمين والمسيحيين آثارهم القاطعة فى أهمية المدينة المقدسة لهم. ولكن القضية لا يمكن أن تحسم فى صدد تبعية المدينة بقدر ما فيها من آثار لأىٍّ من أتباع الرسالات الثلاث، فتجرى المفاضلة بينهم على هذا الأساس، وإنما حولت إسرائيل الأمر هذه الزاوية حتى تحطم مقدسات المسلمين، كما أن كل هذه المقدسات فى مكان يتبع فلسطين تحت الحكم العربى. ولو طبقنا معيار إسرائيل، لأصبح بيت لحم والمقدس

ملكًا للمسلمين فى العالم، ولأصبحت المقدسات الإسلامية فى مكة والمدينة ملكًا لعموم المسلمين، وهو قول يتناقض مع السيادة الإقليمية للدول التى يقوم عليها النظام الدولى. ولكن الحديث عن معايير تبعية المدينة سياسيًا أو دينيًا شىء والموضوع الذى نعالجه اليوم شىء مختلف، حيث تحاول إسرائيل بكل الطرق أن تنهى البعد الدينى القرآنى بالذات فى علاقة المسلمين ببيت المقدس، وهى تعلم قطعًا أن استعمار فلسطين بأكملها كبلد إسلامى أثار كل العالم الإسلامى، واطلعت على مذكرات وزير الدفاع الأمريكى عام ١٩٤٧ الذى حذر حكومته من مساندة قرار تقسيم فلسطين وتحويل اليهود من مهاجرين إلى مشاركين فى أرض فلسطين من غضبة الشرق الإسلامى الذى يشعر أن جزءًا من الأمة الإسلامية يتعرض للإغارة والاستلحاق.

فى ضوء الحقائق الدينية السابقة الثابتة ثبوت الحقائق القرآنية، عمدت إسرائيل - بعد حملاتها المتكررة لفصم العلاقة بين الإنسان والمكان فى القدس، وذلك بتهويد المدينة المقدسة بكل معنى الكلمة، وتغيير هويتها الجغرافية والحضارية والسكانية، حتى تعدها لوهمها السياسى بالادعاء بأنها العاصمة الأبدية والدائمة لإسرائيل - عمدت إلى فك الارتباط بين الإسلام والمدينة المقدسة، تمامًا كما حاولت أن تدعى بأوهام الحقوق التاريخية التى تستعيدها فى هذه الأيام. ولا شك أن الباحثين الصهاينة يبذلون جهودًا خارقة لتزوير الحقائق القرآنية وترويج نتائج أبحاثهم على أنها اكتشافات علمية وفكرية، جنبًا إلى جنب مع محاولات طمس الأسماء والأماكن حتى تنتهى الذاكرة الجغرافية والتاريخية.

فقد سبق للباحثين الصهاينة أن نشروا عام ٢٠٠٢ بحثًا مطولا حول القدس فى القرآن الكريم، وحجتهم باختصار هى أنه بعد الاحتفال الكبير بالقرآن الكريم كأنهم اكتشفوه وهم الذين عملوا على طمسه واختراقه بمختلف الإسرائيليات لزعزعة قدسيته فى نفوس المسلمين، عمدوا إلى الاحتفاء به من جديد. وسبب الاحتفاء الجديد هو أن القرآن أنصفهم وأكد لهم مقولاتهم على أنهم شعب مختار تَعدَّد فيه أنبياء حكام على خلاف الأمم الأخرى. ولكن البحث الجديد قال ببساطة إنه ما دام أن القرآن لم يرد به كلمة بيت المقدس أو القدس فليس للمسلمين علاقة دينية أو تاريخية بها، وأن العلاقة سياسية، بدأت عندما استولى المسلمون من الرومان على بيت المقدس وأبى حكامها أن

يسلموها لقائد الجيش، وأصروا على أن يكون التسليم سياسيًا، فتسلم منهم عمر مفتاح بيت المقدس بعد أن قدم لهم ما عرف فى التاريخ الإسلامى بالعهدة العمرية التى أمنهم فيها على أملاكهم ودينهم وكرامتهم، وهو عهد يشبه تمامًا دستور المدينة الذى وضعه الرسول ﷺ . فإذا أوهم اليهود العالم أن المسلمين لم يشر قرآنهم إلى بيت المقدس، فإن القضية هى قضية سياسية لا قدسية فيها، وتكون القدس لمن غلب، وما دام اليهود هم الغالبين، فلا مجال - إذن - لإثارة مشاعر المسلمين وتحفيزهم للدفاع عن مكان لا قدسية له فى كتاب المسلمين، وبذلك تظل القدس مدينة السلام لليهود وعاصمة ملكهم القديم، وتكون مطالبتهم بها امتثالاً لأمر مقدس فى كتابهم.

ولما كان بيت المقدس مرتبطًا بالمسجد الأقصى، وأن الرابطة الدينية بين رسولنا الكريم والمسجد الأقصى هى واقعة الإسراء ثم المعراج، فقد ركزت الأبحاث الصهيونية الحديثة على نفس واقعة الإسراء، والتأكيد على أنه حتى لو كان المسجد الاقصى قد اختير حقًا قبلة للمسلمين عندما فرضت عليهم الصلاة، فقد استمرت سنوات قليلة منذ واقعة الإسراء التى تراها الأبحاث الصهيونية أكذوبة لبسط السيادة الدينية على بيت المقدس. ولكن الرد على هذه الترهات مرتبط بمرجعية المعلومات، وهو القرآن الكريم الذى لا يعترفون به، بل إنهم كتبوا بأيديهم توراتهم حتى يكون على هواهم كما أخبرنا القرآن الكريم.

فقد أشرنا إلى أن الإسراء ثابت بنص القرآن الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن الإخبار عن هذا الإسراء قد جاء بعبارة استهلال لإجلال الله وقدرته عن مقاييس العقول البشرية. فالذى خلق الإنسان من طين وخلق السماوات بغير عمد ترونها، وجعل عيسى وأمه آيتين لقادر على أن يسرى بعبده ﷺ ولو كره المشركون، وما تقوله الدراسات الصهيونية الحالية لا تزيد على ما قيل عند وقوع الإسراء الذى اتخذه كفار مكة سندًا للطعن فى صدق الرسول الكريم والتشكيك فى عقيدة أبى بكر الذى صدهم بمنطقه **«أنصدقه فى خبر السماء ولا نصدقه فى الإسراء»**.

ولعلنا نلاحظ أن الدراسات الإسرائيلية المعروفة بالإسرائيليات قد بدأت منذ بداية الرسالة الإسلامية، ولكن التشكيك هذه المرة فى الإسراء دون المعراج؛ لأن الإسراء هو الانتقال الإلهى بالرسول ﷺ انتقالاً ماديًا من مكة إلى بيت المقدس، والذى سماه

القرآن الكريم الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، فهى علاقة بين اثنتين من أقدس بيوت الله على هذه الأرض، وليس انتقالاً من مدينة إلى أخرى. وهو انتقال بين إقليمين متنافسين فى السيادة والتجارة. أما المعراج، فهو لا يهم اليهود؛ لأنه انتقال بالنبى الكريم من المسجد الأقصى إلى السماء، حيث جرت الأحداث التى أخبر عنها النبى الكريم، وأخبر عنها القرآن الكريم أيضًا. ومن الملاحظ أيضًا، أن اليهود لم يشككوا فى القرآن الكريم نفسه بصفته معجزة النبى، وإنما شككوا فى بعض رواياته بطريقة انتقائية، كما هى سُنَّتهم فى النظر إلى الأشياء.

القصة كلها لن تنتهى، ولكنها تهدف إلى فصم كل علاقة بين المسلمين وبيت المقدس؛ للقول بأن القضية سياسية. وقد أفصحت هذه الدراسات صراحة عن ذلك بقولها إنه يخلص إلى أن قضية القدس لم تكن قضية دينية عند الفلسطينيين، ولكنها أصبحت قضية سياسية منذ احتلال القدس الشرقية عام ١٩٦٧، كما صارت هذه القضية جزءا هامًا من مشروعات التسوية، والهدف من هذه النتيجة واضح ويمكن تلخيصه فيما يلى:

أولاً: أن القضية تخص الشعب الفلسطينى وحده ولا علاقة لها ببقية المسلمين؛ لأنها ليست قضية دينية بعد أن أكدت الدراسات الصهيونية عدم وجود رابطة دينية فى القرآن الكريم.

ثانيًا: أن القضية ما دامت سياسية لا دينية، فإن تسويتها تخضع للقواعد السياسية وأوضاع وموازين القوة، وهى تسوية ثنائية بين إسرائيل والفلسطينيين، وليس فى القضية مقدس يمتنع المساس به أو التضحية فى سبيله.

ثالثًا: فك الارتباط بين الدينى والسياسى فى قضية القدس يعد أكبر انتصار لإسرائيل؛ لأنه يفتح الطريق إلى إزالة العداء بينها وبين العالم الإسلامى الذى لا تربطه بالقضية الفلسطينية سوى قضية القدس، وبالتحديد منذ حريق المسجد الأقصى عام ١٩٦٩.

وأخيراً: فإن مؤدى الطرح الصهيونى هو أن منظمة المؤتمر الإسلامى لم يعد لها سبب للبقاء؛ لأنها قامت من أجل القدس باعتبارها الرابط لكل المسلمين، بل إن ميثاق

المنظمة جعل عاصمتها القدس الشريف، وإن بقاءها فى جدة مؤقت إلى أن يتم تحرير القدس التى تحررت مرة من الصليبيين، ويرجى تحريرها من الصهاينة الغاصبين.

والفرق بين الغصب الصليبى والغصب الصهيونى هو أن الغصب الصهيونى يعتبر كل فلسطين هى إسرائيل القديمة وعاصمتها أورشليم، أى مدينة السلام، أى القدس، وأن إسرائيل هى التجسيد الحى لاسترداد فلسطين والقدس.

ألا تلاحظ أن اجتهاد البحوث الصهيونية فى نفى الصلة الدينية الإسلامية يتناقض مع اعتماد المشروع الصهيونى على الرابطة الدينية الموهومة بفلسطين والقدس؟ أم أن الصهاينة أحرار فى حشد الدين وتسخيره لحججهم، بينما يُزَوِّرُون الحقائق القرآنية على هواهم؟

وقد أعلن د. محمود حمدى زقزوق وزير الأوقاف المصرى فى محاضرة بدار الأوبرا المصرية يوم ٢٧/ ٩/ ٢٠٠٧ ما سبق أن أعلنه شيخ الأزهر عام ٢٠٠١ من أنه قد يكون من المفيد أن يقوم المسلمون بزيارة القدس والمسجد الأقصى دعمًا للفلسطينيين ولشد أزرهم فى التصدى للصهاينة الذين يتآمرون على المدينة ومسجدها الأقصى، كما سوف يستفيد الفلسطينيون من المساندة السياسية للمسلمين فى هذا الشأن، فضلاً عن الدعم الاقتصادى إذا تدفق السياح المسلمون إلى هذه الأراضى المقدسة.

ولا شك أن الدوافع لهذه الدعوة نبيلة ومراميها مشكورة، ولكن استغلال إسرائيل لها سوف يفسد الآثار المتوقعة، خاصة وأن إسرائيل ماهرة فى استغلال كل المناسبات، وسوف تمنح تأشيرات الدخول للداخلين، مما يفتح الباب لأوسع عملية تطبيع إسلامية مع إسرائيل، فيكون الاقتراح فتحًا مبينًا لها، وتدميراً كاملاً لجدار العزلة الإسلامية ضدها.

* * *

الفصل العاشر

التحديات العملية للمفهوم القرآنى لوحدة الأمة الإسلامية

أولا: تحديات وحدة الأمة الإسلامية

انعقد في مكة المكرمة ـ وفي رحاب البيت الحرام ـ الملتقى الأول لوحدة الأمة الإسلامية، الذي قرر في نهاية أعماله خلال الأيام الثلاثة الأولى من شهر أبريل ٢٠٠٦ أن يعقد هذا الملتقى مرة كل ثلاث سنوات، ويتولى مجلس تنفيذي متابعة ما يصدره الملتقى من قرارات، وذلك في إطار رابطة العالم الإسلامي. ولا شك أن التقاء علماء المسلمين وغيرتهم على واقع الأمة الإسلامية أمر هام، ولكن الأهم منه أن يلتقي هؤلاء العلماء على حلول عملية للخروج من مأزق التشتت والتشرذم في الفكر والرؤية والعمل، مما أشاع الفتنة بين شبابنا الذي افتقد المؤشر الصحيح والقدوة الحقيقية. وقد شخصت أبحاث هذا الملتقى صورة الأمة الإسلامية كما جسدها القرآن الكريم وأبدعتها السُّنة النبوية المطهرة، فهي صورة مثالية **لجسد واحد يتداعى بالسهر والحمى كل أعضائه إذا اشتكى منه عضو واحد**، وهي أمة **كالبنيان المرصوص يشد بعضها بعضا**، كما يسقط البنيان إذا سقط حجر واحد، وهي أمة، كما وصفها القرآن الكريم، **تتراحم فيما بينها**، ولكنها تكون أشد بأسًا على غيرها إذا ناصب هذا الغير هذه الأمة العداء، أو اعتدى على مقدساتها. وإذا كانت صورة الأمة الإسلامية في القرآن والسُّنة صورة مثالية، فإن هذه الصورة تفترق تمامًا عن الواقع المعاصر. وربما أصبح هذا الواقع هو ما حذر منه الرسول الكريم ﷺ في حديث بالغ الدلالة، حذر فيه الرسول الكريم **من أن هذه الأمة سيأتي عليها زمن تتكالب عليها فيه الأمم الأخرى كما تتكالب الأكلة على قصعتها، وهم حينئذ كثرة وليسوا قلة، ولكن هذه الكثرة تفتقر إلى الفاعلية، ويكون شأنها كشأن غثاء السيل بعد أن ينزع الله الخوف والمهابة لهذه الأمة من قلوب أعدائها، فيستخفون بها**. ولكن ما يحدث لها يكون سببه الرئيس هو انصراف هذه الأمة نفسها إلى الدنيا، والانصراف عن الآخرة، وهي حالة عبر عنها الحديث الشريف تعبيرًا دقيقًا بليغًا، **بأن الأمة سوف تصاب في هذا الزمن بالوَهْن، وهو ليس كالوَهَن، وهو النصب والتعب، الذي يصيب الإنسان**. وليس معنى الحديث أن هذا الزمن هو ما نحن فيه، أو أن زمن الضعف والانحسار هو قدر مكتوب، ولكنه تحذير من رسول

الله ﷺ من أن الأمة الإسلامية إذا انصرفت عن الحق فيما بينها وفى سلوكها، فإنها تصبح مأكلة للأمم الأخرى. ومعنى الحديث الشريف أن الاستخفاف بالأمة الإسلامية يبدأ بمرض فى داخلها. ولهذا السبب، فإن دراسة أحوال هذه الأمة، والأسباب التى أدت إلى هذه الحالة هى المخرج الصحيح مما تعانيه. وقد قدم الملتقى عدداً من الحلول فى المجالات الاقتصادية وغيرها، ولكننى أعتقد أننا نحتاج إلى حلول أكثر نجاعة. فلا يكفى أن نطالب بإنشاء سوق إسلامية مشتركة دون أن ندرك أن اقتصاد الدول الإسلامية أصبح جزءاً من منظومات عالمية، وهذا الاقتصاد يعتمد أساسًا على المواد الأولية، وأن النظام الاقتصادى الدولى يكرس عدم التوازن والعدل بين حقوق الدول النامية وحقوق الدول الصناعية؛ ولذلك فإن علماء الأمة مطالبون بالبحث الجدى فى الطريقة التى يمكن بها تحرير الاقتصاد فى الدول الإسلامية من الهيمنة التى يعانيها فى جميع المجالات، وأن تصبح موارد الأمة خالصة لمشروعاتها التنموية.

كذلك يجب على علماء الأمة أن يبحثوا فى الإشكاليات الفقهية التى يختلط مصطلح الأمة الإسلامية بها مع غيرها من المصطلحات. ويبدو أن حل هذه المشكلة الفقهية يعتمد على التفسير الميسور للمفاهيم القرآنية، ولا بد أن يدرك هؤلاء العلماء أن هذه الأمة تعيش بين أمم أخرى، وأنهم جميعًا أعضاء فى المجتمع الدولى، ولا بد أن يفسروا قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] تفسيراً صحيحًا، حتى تعنى أنها خير أمة بما أتاح الله لها من سبيل الخير والرشاد، فإن عملت بها استحقت أن تكون خير أمة، وإن قصرت فى ذلك فإن الله يفاضل بين الأمم والأفراد بأعمالهم، ولم يكتب على أمم معينة وضعًا دائمًا، وإنما هو يرشدها حتى يختبر إيمانها. وهذا ينطبق على مقولة «شعب الله المختار»، وعلى الأمة الإسلامية، وغيرها من الأمم التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم. كذلك، فإن حل هذه الإشكاليات الفقهية يعتمد اعتماداً كبيراً على التفسير المستنير، كعلاقة الإسلام بغيره من الأديان الأخرى. فقد سمعت فى المؤتمر من يقول بما يمكن أن يؤدى إلى التصادم والصراع، وتنكب طريق الضلال السياسى، وذلك بالإصرار على أن الأمة الإسلامية أرقى من غيرها بنص القرآن الكريم، حتى لو جلست فى الطرقات، أو استجدت غيرها من الأمم، وهذا تفسير معيب. كذلك، فإن تعدد الوصف الشرعى لبعض التصرفات، مثل القتال إلى جانب المقاومة، أو مواجهة نظام الحكم داخل الدولة أدى إلى سُحُب من الغموض

والإبهام حول شبابنا، ولهذا السبب، فإن حرص الشباب على التأسي بتوجيهات علماء المسلمين لا يجب أن يصاب بالإحباط أو بالانصراف عن هؤلاء العلماء، ولهذا السبب أيضًا، فإن العلماء هم عنوان الحقيقة، التي تتنوع طرق الوصول إليها، ولا يجب لأن يكون اختلاف اجتهادهم سببًا في تمزيق شمل الأمة. والطريق إلى ذلك هو العلم الصافي النقي، الذي لا يقصد إلا وجه الله ومصالح الأمة، والتسامح فيما يبديه غيرهم من آراء، والسير على منهج علماء السلف الصالح، الذين كانوا يؤكدون ضرورة التعاون على ما اتفقوا عليه، وأن يعذر بعضهم بعضًا فيما اختلفوا فيه، وأن يتعلموا أدب الاختلاف في تراثهم المجيد، وأن يكونوا خير ناصح للحاكم في غير خوف أو طمع، فإذا صلح الراعي بنصحهم صلحت الرعية، كما يجمع الفقهاء.

وقد رأيت أن مفهوم الأمة الإسلامية، كما رسمه القرآن الكريم، والسُّنة النبوية المطهرة يواجه تحديات على الأرض في عالمنا المعاصر. فكيف يمكن أن نوفق بين انتماء المسلم إلى أمة واحدة، وأن نحدد حدود الولاء لها والتزاماته إزاءها، وبين حقوق المواطنة والانتماء إلى دولة إسلامية قد يختلف موقفها عن مواقف غيرها، ما دامت فكرة الأمة الإسلامية فكرة معنوية.

ويجب أن يبحث العلماء في العلاقة بين الأمة الإسلامية وبين غيرها من الأمم. فالمسلم في إحدى الدول الأوروبية ينتمي ويخلص إلى الأمة التي يعيش فيها، كما أنه مطالب بالإخلاص إلى الأمة الإسلامية، وهو ما حدث في بريطانيا - مثلاً - بمناسبة الغزو الأمريكي للعراق، فقد شعر المسلم البريطاني والأمريكي بأن هناك تناقضًا بين ولائه لبريطانيا أو الولايات المتحدة، اللتين تقومان بالغزو، وبين العراق الذي تم غزوه والاعتداء عليه ظلمًا وعدوانًا، وأدى هذا التمزق في المواقف، مع غياب اجتهادات علماء المسلمين، إلى أن بعض أبناء الجالية الإسلامية ذهبوا إلى العراق للانضمام إلى المقاومة العراقية - من منطلق إسلامي - ضد الجيوش البريطانية، فحكمت عليهم المحاكم البريطانية بالخيانة العظمى، واعتبر بعضهم أن هذا الحكم حكم دنيوي، وهو جزء من الثمن الذي يدفعه المسلم في سبيل نصرة أمته؛ ولذلك، فإن علماء الأمة يجب أن يعالجوا هذه القضايا، وهذا هو السبب في أن معالجة القضايا الشائكة، وما تنطوي عليه من مخاطر توجب توحيد الفتاوى بشأنها، كما طالب بذلك خادم الحرمين

الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز فى كلمته أمام القمة الإسلامية الاستثنائية فى مكة المكرمة في الأسبوع الأول من ديسمبر عام ٢٠٠٥ .

ومن القضايا التى يجب ألا يتوقف عندها علماء المسلمين طويلاً هى العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، إذا فُهم الإسلام على أنه تنظيم للمجتمع وطريق لسعادته، بصرف النظر عن الأشكال والإجراءات والأساليب التى تحقق ذلك. ورأيت أنه على علماء المسلمين أن يوثقوا العلاقة بين العروبة والإسلام، فقد سمعت بعضهم يتبنى خطابًا لا يتفق مع مصالح المجتمع العربى والإسلامى، فيردد مقولات جوفاء، وهى أن الفكر القومى ـ وهو فكر علمانى بطبيعته كما يقولون ـ لا يتفق مع الإسلام، وخلص هؤلاء إلى أنه لا التقاء بين العروبة والإسلام. وقد يكون هذا النفر من العلماء قد وقع أسيرًا لبعض المفاهيم، أو توقف عند فصل واحد من فصول استخدام الدين لخدمة الأطروحات السياسية، مثلما أوعز الرئيس السادات إلى الأزهر بأن يؤيده فى صلحه مع إسرائيل، فأفتى شيخ الأزهر بأن اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل تشبه صلح الحديبية بين رسولنا الكريم، وبين كفار قريش؛ ولهذا السبب بالذات، فقد ركزت على تجنب استخدام الدين فى أغراض سياسية متغيرة، وإنما يجب استخدامه فى التربية الصحيحة، وتنشئة المسلم تنشئة راقية.

وأخيرًا، فإن القضايا التى تنتظر اجتهاد علماء المسلمين تتغير بتغير الليل والنهار؛ ولذلك رأيت أن ينشأ مركز للدراسات الإسلامية ينشغل بهذه القضايا، فضلاً عما انتهى عليه الملتقى من دراسة اقتراح بإنشاء هيئة كبرى للإغاثة الإسلامية، وتحرير العمل الخيرى الإسلامى من المؤامرات السياسية، ومن القيود التى استحدثها بعض من استهدف الإسلام وأهله فى العقد الأخير.

ثانيا: الأمة الإسلامية وتحديات الواقع الدولى المعاصر

رسم القرآن الكريم والسُّنة النبوية المطهرة صورة لنموذج الأمة التى جعلها الله خير أمة أخرجت للناس، وهذا التميز يرجع إلى مقدار علمها واجتهادها عندما تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتوفرت لهذه الأمة ضمانات النجاح فى هذه المهمة بتوجيهات نبوية مفصلة وقوائم إسناد قرآنية متينة لا تضل الأمة بعد ذلك عن نيل

غاياتها. وأوضح القرآن والسُّنة أن هذه الأمة تفخر بمجتمع كالبنيان الواحد المرصوص، والجسد الواحد الذى يتساند ويتضامن أعضاؤه. ويقصد بالأمة الإسلامية مجموع المسلمين الأفراد أيًا كان مكان وجودهم على الأرض، وأن انتشارهم فى بقاع غير إسلامية يرفعون فيها راية التوحيد، ويظهرون فيها عالمية الدين وحيوية الدعوة هو من تدبير الله، وسببًا فى انتشار أبناء الأمة فى ربوع المعمورة. وهذا الانتشار، فضلاً عن تطور البيئات الاجتماعية والثقافية، وتسارع التطورات التكنولوجية تفرض قضايا جديدة وتحديات متجددة، مما يفرض تحديات وواجبات على القيادات الإسلامية كى تدير شئون المسلمين فى قضايا دينهم، وتنصح أمور المسلمين بما ينفع المسلمين فى دينهم ودنياهم.

ولا شك أن العالم الإسلامى - وهو المصطلح الذى يمكن أن يقتصر فى نطاق مفهوم الأمة على الدول الإسلامية فى إطار العلاقات الدولية، أو الأمة الإسلامية فى هذا السياق - يتعرض لهجمة متعمدة تشبه الهجمة الصليبية التى استهدفته فى القرن الخامس عشر الميلادى، والتى أعقبت موجات من الهجوم على الشرق الإسلامى طوال ستة قرون (من التاسع إلى الخامس عشر)، ولكن الهجمة فى القرن الخامس عشر اقترنت ببدعة وذريعة جديدة، وهى الكشوف الجغرافية، فاقترن الاستعمار الأوروبى بهذه الكشوف، ونال العالم الإسلامى من هذه الهجمة الكثير، حيث خلفت الاستعمار الغربى الذى لم يرحل عن معظم عالمنا الإسلامى إلا منذ سنوات قليلة.

وهذه الهجمة الجديدة التى أعقبت أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ تميزت بالتركيز والشمول، فهى تتوجه إلى العالم الإسلامى فى عقيدته وأصول دينه ورموزه وشخص نبيه الكريم، ﷺ، بعد أن استهانت ببقية أنبياء الله ورسله، فضلاً عن استهدافها للحضارة والتاريخ الحاضر والأوطان والثروات، تارة تحت شعار «مكافحة الإرهاب» بعد أن قرنت الإرهاب بالإسلام عبر عقود من العمل الجاد لتوثيق هذا الربط، وتارة أخرى تحت ذريعة «فك الارتباط» بين الإسلام والاستبداد، وإشاعة النظم الديمقراطية التى تحرر الإنسان من الكبت والقهر السياسى، فتنعدم لديه نوازع الإرهاب، كما تعظم عنده الحاجة إلى المحافظة على مكتسبات الآخرين. وكان العنوان الأكبر الذى يحتوى كل هذه المقاصد هو «حركة الإصلاح والتجديد»، وبلغ الأمر فى

التجديد أحيانًا إلى اقتلاع الإسلام نفسه عبر التشكيك فى كل مقدساته وينابيعه، وعبر الربط الملفق بين كل سلبيات حياتنا وبين الإسلام، وتجاهلت هذه المؤامرة دور الإسلام فى نقل الإنسان من حياة الجاهلية العامة إلى حياة الإنسانية الراقية التى يتوحد فيها الجميع فى عبودية الخالق، بعد أن أنهى عبودية المخلوق بصوره العديدة، وبعد أن حصن الأرزاق والأقدار عند خالق الكون والمهيمن على شئونه. وبذلك تجاهلت هذه المؤامرة قرونًا عديدة من حضارة المسلمين، ونماذج مشرقة من تاريخهم يوم كانت أوروبا تسبح فى ظلمات الجهل والضلال طوال العصور الوسطى.

فى ضوء هذه الهجمة والقفزات السياسية والتكنولوجية، وما طرحته العولمة من تحديات إضافية، فإن واجب العلماء من كل التخصصات فى ربوع العالم الإسلامى البحث عن كيفية المحافظة على نموذج الأمة فى القرآن والسُّنة من كل صور التشويش، ثم مقارنة هذا النموذج مع الواقع الذى يعيشه الناس. وقد حاول البعض أحيانًا، لكن محاولة أظهرت فشلاً وآتت نتائج سلبية أحيانًا. وعلى سبيل المثال، عندما بدأ الغرب يتحدث عن حقوق الإنسان، انبرى عدد من المؤسسات الإسلامية وانطلقت الكتابات والمقررات الدراسية والمؤلفات والرسائل الجامعية تفاخر الغرب بأن فى القرآن والسُّنة أفضل مما يقولون عن حقوق الإنسان، الذى كرمه الله، واستدعت الدراسات الأحكام والنصوص الدالة على تميز ومكانة بنى آدم، فانتشرت الدراسات المقارنة فى هذا الباب. ورغم أن هذه الدراسات كانت تقارن بين نصوص دينية فى الإسلام وواقع المجتمع الغربى، إلا أنها أفادت فى بيان موقف الإسلام من هذه القضية ومن غيرها، ولعلها تساهم أيضًا فى تطوير واقع الدول الإسلامية.

ولكن التحديات الجديدة متعددة، وتفرض علينا المزيد من التبصر والبحث. ولعل أهم هذه التحديات هى كيفية التوفيق العملى والفكرى بين مفهوم الأمة القرآنى ومفهوم الأمة فى الأدبيات القانونية والسياسية، وكذلك فى الواقع السوسيولجى والسياسى المعاصر يمكن فى هذا الصدد أن نشير إلى أن مفهوم الأمة الإسلامية يقوم على وحدة الدين مع تنوع الأعراق والثقافات والدول والوحدات السياسية. وهذا المفهوم الذى فصله القرآن والسُّنة قُدم إلى جانب أحكام أخرى، أهمها أن الله خلق بنى آدم وأبدع فى تنوعهم أجناسًا وقبائل وألوانًا شتى، لا لكى يتنازعوا أو يتفاضلوا على

هذه الأسس ـ كما يحدث فى عالم الواقع ـ ولكن ليكون ذلك دليلاً على طلاقة القدرة فى الخلق المتنوع والبعد عن النمطية، ولكى يسعوا جميعًا إلى التعارف والتعاون والتقارب، سواء كانوا فى إطار أمة واحدة أو فى أمم شتى ينتمون جميعًا إلى آدم، وهو من تراب، كما يتفاضلون جميعًا عند الله بمعيار واحد هو التقوى والعمل الصالح.

وأعتقد أن مفهوم الأمة فى القرآن يجب أن يحظى بمزيد من الدراسات المتعمقة؛ لأنه لو كان الناس يقسمون إلى أمم على أساس أديانهم، فإن ما ينطبق على الأمة الإسلامية ينطبق على غيرها من الأمم المسيحية واليهودية، ولكن نظرًا لأن الإسلام والمسيحية واليهودية دين واحد، ولم يرد فى القرآن تجزئة الدين، فإن الإسلام فى جوهره هو ما جاء عليه كل الأنبياء والرسل، قبل أن تأتى الرسالة الإسلامية المحددة لآخر رسله، وخاتم أنبيائه، وآخر صلة بين إضاءات السماء واستقبال الأرض محمدًا ﷺ . فمفهوم الأمة الإسلامية فى القرآن الكريم مفتوح لكل من يستجيب لرسالة الإسلام العالمية التى تخاطب الإنسان وبنى آدم والنفس والمؤمنين بإطلاق.

تضارب الولاءات فى مفهوم الأمة الإسلامية

فإذا كان المسلم عضوًا فى الأمة الإسلامية، فإنه لا بد أن يدين لهذه الأمة بالولاء والانتماء، فكيف نترجم هذا الولاء والانتماء فى عصر يقسم المجتمع الدولى فيه على أساس الدول وليس الأديان؟ وكيف نفسر مفهوم التضامن ومجالاته، بحيث لا يتضارب مع قواطع أخرى؟ وهل يظل هذا المفهوم مطلقًا يرتب النتائج المطلقة فى عالم نسبى وواقع متربص؟

فالدول الإسلامية تسهم مع بقية الدول فى المجتمع الدولى فى صناعة القانون الدولى، فكيف يتمايز عطاء وسلوك الدول الإسلامية عن غيرها فى صناعة هذا القانون؟ صحيح أن التقاليد الإسلامية كانت أسبق من الكثير من قواعد القانون الدولى المعاصر، وخاصة فى المجال الإنسانى وفى الصراعات المسلحة، ولكن هل يختلف سلوك الدول الإسلامية الحالى عن التقاليد الإسلامية أم يتطابق معها؟ وإذا كان الدين مرجعية فى هذا الباب، فكيف تلتزم الدول الإسلامية بالدين على مستوى السلوك الدولى فى عالم يعتبر الدين نزعة عنصرية، وخاصة الإسلام، فى الوقت الذى تحكم

بعض الدول الأوروبية فيه أحزاب مسيحية، ولا يجدون ضيراً فى ذلك، بل ويغزو بوش العراق بادعاء أنه مبعوث السماء والعناية الإلهية، وفى وقت جعل الغرب الاعتراف بالهوية الإسلامية ضرباً من المخاطرة بعد أن ألصق تهمة الإرهاب بأى اسم إسلامى.

الواقع أن السبب الرئيس فى تربص الغرب بالإسلام والمسلمين هو حالة الضعف غير المبرر، والهوان الذى وصل إليه الدول الإسلامية بعد أن فارقت فى حياتها صحيح الدين، فأصبح سلوكها الدولى يتسم بالتردد وعدم الشعور بالاعتزاز لانتسابها لهذا الدين، فأصبحت صورة الإسلام والمسلمين عند الغرب لأسباب كثيرة من دوافع التربص بهذه الصورة والنيل منها؛ ولذلك، فإن المعالجة للصورة المسيئة للرسول الكريم يرجع إلى الاختلاف فى تقييم نظرة الغرب إلينا، وهو عين السبب الذى يجعل الاختلاف فى النظر إلى الحوار مع الغرب هو القاعدة، فيقعدنا ذلك عن العمل بدلاً من أن نتفق على تشخيص واحد وعلاج متنوع؛ لأن اختلاف التشخيص يجعل العلاج مجازفة خطيرة.

الأمة الإسلامية والأمة العربية

كان الصراع ـ ولا يزال نسبيًا ـ محتدمًا بين أبناء الأمة الواحدة على مفاهيم متباينة فرقت شملهم عهدًا طويلاً. فقد رفض الإسلاميون وبعض العلماء أى مفهوم عرفى أو ثقافى يناقض مفهوم الأمة الإسلامية الذى يجب أن يسود على غيره من التقسيمات والولاءات بدون النظر إلى واقع لا يؤيد هذه النظرة المثالية عند البعض، والجامدة عند البعض الآخر، وغير الواقعية عند البعض الثالث، فرفضوا الاعتراف بالفكر القومى والعروبة. وفى مقابل ذلك، تمسك القوميون بأن العروبة تجمع المسلمين وغيرهم؛ ولذلك يجب أن تكون الدعوة القومية دعوة علمانية. وبالغ هؤلاء وهؤلاء فى الخصومة فيما بينهم، ولكن بعد ما ينيف على ثلاثة عقود، ومع ظهور عالم جديد يناصب الجميع العداء، ويستهدف كل الرموز الإسلامية والقومية، ويعمل بانتظام على تقويضها جميعًا، بدأت عملية المراجعة العقلية فى نموذجين للفكر الإسلامى والفكر القومى، وهما المملكة العربية السعودية وسوريا، حيث أكد الرئيس بشار الأسد فى

يناير ٢٠٠٦ أن العروبة هى وعاء الإسلام، والعلاقة بينهما علاقة تفاعل وحماية متبادلة، وهو نفس ما أكده الأمير سعود الفيصل فى كلمة شهيرة عام ١٩٨٥؛ ولذلك، فإن المفكرين المسلمين يجب أن يؤصلوا للعلاقة الحميمة بين العروبة والإسلام. وإن كان بعض العلماء مثل د. وهبة الزحيلى لا يزال يتبنى النظرية التقليدية التى تؤدى إلى رفض كل ما ليس إسلاميًا، وهو ما يسعد أصحاب نظريات التمزيق الذين رددوا ثنائيات متعددة، عربية مقابل إسلامية، عربية مقابل إفريقية، إفريقية مقابل إسلامية، وغيرها من المصطلحات والثنائيات.

الأمة الإسلامية والولاء للدولة

هل يتناقض الولاء والانتماء لأمة إسلامية واحدة مع الولاء للأوطان والدولة القطرية؟ لا يزال الانقسام قائمًا بين أنصار فكر الأمة الإسلامية الجامدة، وبين من يرون الولاء للدولة وحدها، وهى حالة واقعية، بينما الأمة مفهوم نظرى. ولكن هناك من لا يرى تمايزًا بين الأمة الإسلامية والدولة، وأن الولاء لهما معًا واجب، ولكن كل هذه الآراء تحتاج إلى تأصيل وتعميق، ولا ضرر أن تتغير هذه الآراء مع تغير المعطيات فى كل حالة على حدة، ولا يلزم أن تكون هناك نظرية عامة حاكمة لكل صور العلاقة بين الأمة الإسلامية والدولة. وقد حدث خلط كبير بين مفهوم الأمة الإسلامية ومفهوم الأمة فى الفقه السياسى والقانونى، وعلاقة كلٍّ من الأمة والدولة فى الحالتين؛ ولذلك يجب التعمق فى الدراسة والتبصير فى الاستنتاج على أساس أن العلم غائى، أى أن الهدف من الدراسة هو التعرف على معوقات الانسجام بين الأمة الإسلامية وغيرها من المفاهيم المعاصرة.

الأمة الإسلامية والأمم الأوروبية (أمم مهاجرة)

تحتاج الأقليات الإسلامية - فى الغرب بوجه خاص - إلى عناية خاصة وفكر منفتح ورؤية عملية تجعل المسلم فى المجتمع الغربى كما قال ولى عهد بريطانيا: «عضوًا كاملاً فى المجتمع الغربى، ويحتفظ فى نفس الوقت بهويته الإسلامية».

أعتقد أن علماء الأمة يجب أن يولوا هذه المعادلة ما تستحقه من اهتمام، وما يتطلبه التوفيق من الجانبين من جهد حقيقى، والبحث عن حلول عملية تحافظ على الولاء للأمة الغربية التى يعيش فيها وهو عضو فاعل فيها، وعلى ولائه للأمة الإسلامية. ولا شك أن فشل تحقيق هذه المعادلة يرجع إلى صعوبات التكيف مع عالم جديد، وإلى تخلى الدول الإسلامية عن هذه القضية، وإلى الصورة السلبية التى ترسخت لدى الغرب عن الإسلام وسلوك المسلمين. أعتقد أن هذا الملف بأكمله يحتاج إلى إدارة خاصة ودراسات جادة وقائمة على مسح ميدانى لنوعية المشاكل التى تواجهها الأقليات، وترشيد سياسات الهجرة، بعد أن بدأت الدول الغربية تشعر بأنها بحاجة إلى وضع سياسات سلبية تبتعد بها عن الاحتكاك بالعالم الإسلامى، فتصبح الأقلية عبئًا على مجتمعها الجديد، ودولتها الأصلية، بل وعلى العلاقات بين الدول الإسلامية والغرب.



الفصل الحادى عشر

المركز القانونى لولى الأمر فى القرآن الكريم

فى إطار النسق القرآنى، حفل القرآن الكريم بالآيات الصريحة التى تؤكد مكانة ولى الأمر فى الدين والدنيا على أساس أن ولى الأمر هو المسئول على كل المستويات، وهو يوازى قيادة الإنسان فى خلافة الأرض. كما يدل هذا المركز على أن لكل أمر وليّا، وأن الناس لا يعملون فرادى، وأن الرسول ﷺ قد ألزم الأفراد بأن يؤمروا عليهم أحدهم، بما يشير إلى أن القيادة واجبة ولازمة، كما أن القيادة تكون بالتراضى بين الناس وقائدهم. ذلك أن نص الحديث ألزم الناس بأن يؤمروا أحدهم، أى أن يؤمروا واحداً من بينهم، وأن يتم ذلك بالاتفاق بينهم، ولكن الحديث الشريف لم يلزمهم بشكل الاتفاق أو طريقته. ومؤدى هذا الحديث أن تعين القيادات أو اختيارهم أمر واجب، ولكن توفر الشروط اللازمة للقيادة تتوف على قدر الجماعة وتقديرها، أو على تقدير القيادة الأعلى إن كان من سلطاتها الاختيار والتعين.

ومن السهل أن نستعرض الآيات القرآنية الكثيرة التى تشير إلى ولى الأمر، والتى تؤكد أن مكانة ولى الأمر تأتى بعد الله سبحانه وتعالى، ثم رسوله الكريم، ثم يلى ذلك ولى الأمر. بل إن الإشارة إلى ولى الأمر جاءت فى مجال الطاعات، وهو أدق المجالات فى الإسلام. كما أنها جاءت فى مجال النواهى؛ ولذلك فإن هذه الدراسة تحاول أن تضع لمسات عملية على مركز ولى الأمر فى القرآن الكريم وفى الحياة العملية، واضعة فى اعتبارها ذلك القدر الكبير من الأحاديث النبوية الشريفة التى تؤكد النص القرآنى وتدعمه وتضفى عليه الشروح والإيضاحات. فالتوجيه القرآنى بأن ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ﴾ [النساء: ٥٩] تعد إشارة مطلقة، فلم يحدد القرآن الكريم مستوى ولى الأمر، ونكاد نقول فى ضوء الإشارات القرآنية إن ولى الأمر هو نفسه الراعى فى الحديث الشريف: «**كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته**». ومعنى ذلك أن ولى الأمر لا يقصد به الحاكم وحده، وإنما يعد الحاكم هو ولى أمر الأمة، ثم تتدرج الولاية إلى أصغر التجمعات البشرية عندما أشار الرسول

الكريم ﷺ إلى أن ولى الأمر فى الجماعة لأكثر من ثلاثة، **إذا كنتم فوق ثلاثة فأمروا أحدكم**. فما هى الشروط الواجب توافرها فى ولى الأمر إن كان معينًا؟ وما هى الصلاحيات التى يتمتع بها ولى الأمر على من يليه، ومتى تجب الطاعة، ومتى تحجب عنه الطاعة، وما هى الشروط اللازمة لتوليته، والعلاقة بينه وبين رعيته، والأسباب الموجبة للخروج عليه؟

القاعدة العامة التى تحكم العلاقة بين ولى الأمر ومن يليه، وهى التى ترددت فى الأحاديث النبوية، وفى سلوك السلف الصالح من الخلفاء الراشدين، فى قول أبى بكر: **أطيعونى ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم**. وإذا كان القرآن الكريم لم يفصل لنا صور ولاية الأمر وإنما تركها مطلقة فى أحوال دنيا الناس، فإن الصورة الأقرب فى حياتنا هى الحاكم والوالدين؛ ولذلك خص القرآن الكريم الحاكم والوالدين بمكانة خاصة، من حيث إن الوالدين هما أيضًا الصورة الأولى لولاة الأمر فهما اللذين يتعهدان الطفل حتى يشب عن الطوق. ونبهنا القرآن الكريم إلى علاقتنا بالوالدين فى الطاعة والمعصية، فأمرنا بأن نخفض لهما جناح الذل بسبب الرحمة الوافرة التى نستشعرها تجاههما، أى الخضوع طلبًا للرضى، والخشوع طمعًا فى رضى الخالق، وليس خوفًا منهما أو طمعًا فى كسب أو مال أو غيره. فدل ذلك على أن خفض الجناح للوالدين هو امتثال لتوجيه الله سبحانه. وما دام الأمر كذلك، فإن صبر الولد على بعض عقوق الوالدين هو جزء من المجاهدة للانسجام مع التوجيه القرآنى، رغم أن القرآن الكريم قد خلا تمامًا من أى توجيه للوالدين للرفق بالولد؛ لأن الولد يتجه إلى الأمام، فيهتم بما يأتى من قابل أيامه، ويعتبر الوالدين خلفه وجزءًا من ماضيه، لا يلتفت إليه إلا لمامًا؛ ولذلك ورد الحث على رعاية الوالدين أكثر من الحث على طاعتهما، بل لفتنا القرآن الكريم إلى أن كفر الوالدين لا يلزم الأبناء، كما لا يقطع الصلة بينهما، كذلك لفتنا القرآن الكريم إلى أن سعى الوالدين لتكفير الأبناء لا يجوز أن يقابله عداء الأبناء، وإنما الصبر وحسن المعاملة. وجاءت الآيات القرآنية دقيقة فى معناها رقيقة فى مبناها، لقوله تعالى: ﴿ وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا ﴾ [لقمان: ١٥] (أى لا تطعهما فيما يذهبان إليه فى التكفير) ﴿ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ﴾ [لقمان: ١٥]. وهذه

الإشـارات الثـلاث فى هذه الآية تـتحدث عن أحرج لحظات العـلاقـة بين الوالـدين والولد، حـيث لا يلتـفت الولد إلى تكفـيـر الآبـاء، ولكن ذلك لا يكون سـبـبًـا فى مقاطعتهما. وكلمة يصاحبهما، هى أعلى درجات الحنان؛ لأن المصاحبة والصاحب هى التلازم فى العيش رغم أن كلاً منهما ينتمى إلى عالم مختلف، ولا يجمعهما سوى العلاقة الطبيعية بين الآباء والأبناء. فيظل الولد متبعًا سبيل من أناب إلى الله، ولكنه لا يقطع سبيل المصاحبة لوالديه. فالآيات الكريمة التى ورد بها الحديث عن بر الوالدين والأحاديث النبوية الشريفة التى اعتبرت عقوق الوالدين هى الكبيرة التالية بعد الشرك بالله، لتشير إلى المكانة السامية التى يتمتع بها الوالدان والتوجيه للأبناء بالحدب على الآباء. ومن الواضح أن مركز الوالدين فى القرآن الكريم يجمع فى بعض منه جزءاً من مركز ولى الأمر، ولكن الجزء الأكبر ينصرف إلى التشديد على الأبناء برعاية الآباء، ورعاية حقوقهم حتى لو كانوا كفاراً، وحتى لو سعوا إلى تكفير الأبناء رغم أن كلاً منهما فى معسكر مختلف، ورغم أن علاقة الزوج والزوجة تنفصم إذا اختلف الزوجان إلى معسكر الإيمان أو الكفر، حيث يتم إهدار التكافؤ بينهما، ويسير كلٌ منهما إلى المعسكر الذى قدر له أن ينتمى إليه. وهذا على خلاف العلاقة العضوية بين الأبناء والآباء، حيث لا يفصلها الخط الفاصل بين الكفر والإيمان.

فى الحلقات التالية بيان أوفى بعد هذه المقدمة لتفاصيل المركز القانونى لولى الأمر فى القرآن وفى الممارسات المعاصرة.

* * *

هذا الكتاب

• يهدف هذا الكتاب إلى تقديم بعض خصائص الفكر القانونى والسياسى واتجاهاته فى القرآن الكريم.

• وقد اقتصرت الدراسة على الفكر القانونى والسياسى فى القرآن الكريم وليس فى الإسلام أو الشريعة الإسلامية، أو الفكر القانونى والسياسى الإسلامى، وتحررت من الاستطرادات التاريخية والمرجعية والاستشهادات القرآنية المكثفة؛ حتى لا يزدحم المقام بنصوص الذكر الحكيم ويطغى على الجهد العملى فى هذه الدراسة؛ لأن الدراسة عمدت إلى استقراء النص، وغايتها الفكر الذى يشع به هذا النص؛ ولذلك أوردنا ما يلزم من نصوص تؤكد المعنى دون إسراف فى تخريج المعانى أو الاجتهاد. هى أيضًا تجاور أحكام الشريعة فى المعاملات القانونية والسياسية، وتلتقى بها عرضًا أحيانًا، وقصد ذلك عمدًا حتى تستطيع الدراسة أن تضيف إلى هذا الباب دون الغوص فى مذاهب الأئمة والتفاسير المختلفة فى القرآن.

• واقتصار الدراسة على القرآن الكريم لم تغفل علاقة القرآن بالسنة المطهرة والدور التشريعى للرسول الكريم، ولكننا فى نطاق أهداف الدراسة لم نجد ضرورة لربط الأحكام بما يدعمها من السنة، مرة أخرى حتى لا يكون التركيز على النص القرآنى دون أن نغفل عن حقيقة العلاقة الحميمية بين القرآن والسنة.

وعلى الله قصد السبيل


6 223002 001088